سلسلة كتاب نصوص معاصرة

إتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي



إعداد وتقديم

حيدر حب الله





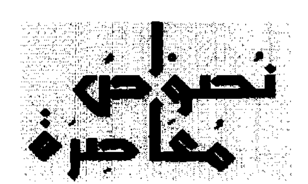


سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

إتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

إعداد وتقديم

حيدر حب الله





إتجاهات العقلانية
في الكلام الإسلامي

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net
info@nosos.net



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com

بيروت ـ لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-432-2

الطبعة الأولى **2014**


بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي**» ثاني محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية، كما نشكر مؤسّسة الانتشار العربي على طباعتها الأنيقة للكتاب.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المدخل

الفكر الديني بين العقل والنصّ

الفكر الديني بين العقل والنصّ

حيدر حب الله

١ـ بين العقل الفلسفي والعقل النصي

للفلسفة والدراسات العقلية عموماً دور بيّن في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلاّ أن نسمّي ذلك: عقلاً فلسفياً، له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

١ ـ انطلاقاً من ذلك نجد الدرس الفلسفيّ ـ بالمعنى العام للفلسفة، أيّ فلسفة كانت ـ ضرورةً استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية؛ لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وينضج من تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة، وقد لاحظنا ـ بالتجربة الدينية ـ كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه أحد درسين هما: الدرس الصوفي، والدرس النصّي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشّدة بوعي منطقي، فعندما حظرت الفلسفة في العصر الصفوي مثلاً أو في بعض فتراته على الأقلّ، ونفي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية، ليعيش فترةً في قريةٍ نائية،

كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمعَ الإيراني، بل وتهز العاصمة الصفوية نفسها (إصفهان)، لتخيف الفقهاء وغيرهم.

ونقصد بالدرس النصّي شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة، فتكثر الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتتصارع المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالِم أو ذاك، وليس في تصارعها هذا ضيراً، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتى النفس الأخير، فيدخل العقل والفكر مدارات مغلقة ويدور في حلقة مقفلة.

العقل الفلسفي والعقل النصي خصائص وتأثيرات

٢ ـ من هنا، تتجاذب العقل الديني ـ عادةً ـ تيارات عدّة أبرزها: التيار العقلاني الفلسفي، والتيار التراثي النصّي، ولا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصيّة الدينية، والعياذ بالله، بل سلب محوريته عنها، وفرق كبير بين الأمرين.

ولابدّ لنا من رصد أبرز المعالم الفاصلة ـ منهجياً ومعرفياً فقط ـ بين هذين التيارين، كي تتحدّد أمام الإنسان المعالم ليختار سبيله، على ضوء ما ترشده إليه الأدلّة والحجج بينه وبين الله تعالى.

٣ ـ يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة و.. فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده معتزاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصّل إليه، أما العقل النصي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة بل عبر وسيط، وهو النص نفسه، فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى أو النبيﷺ أو غيرهما، فالثقة بصاحب النص (على أساس مفهوم العصمة مثلاً)، ولنسمّه (الناصّ) هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة.

٤ ـ وانطلاقاً من العنصر السابق البالغ الأهمية تنفتح أمام العقل النصي مساحة

جديدة من المجهول؛ لأنك عندما تبني تصوّراتك عن العالم على أساس الثقة هذه، فهذا يعني أنك مستعدّ لتبنّي تصّورات عن العالم لم تفهمها بمعطياتك الذهنية وإنما حصلت عليها بمعطيات غيرك، وانطلاقاً من قناعتك بهذا الغير ـ وهي قناعة لم تنشأ من فراغ بل نشأت من براهين أقمتها تبرّر الوثوق به ـ صدّقت هذا التصوّر أو ذاك، دون أن تنتجه بنفسك.

من هنا، يغدو العلم بمضمون النص ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصيّ، أما العقل الفلسفي فهو على النقيض من ذلك، إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح بالمجال لعدم العلم لصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم، ولا تساهم المعلومات المجهولة لديه في بناء التصوّر، بل تساهم في نقصانه، فالعقل النصّي لا ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفية اعتماداً على الناصّ، فيما لا يمكن للعقل الفلسفي، إكمال البناء دون توصّل مباشر للمعرفة.

إذن، فالعقل النصي يشيد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصّ وثانيهما: الجانب غير المفهوم ولا المعقلن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين، أما العقل الفلسفي فيشيد تصوّراته على مبدأ واحد هو المعلوم الذي توصّل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده، على خلاف العقل النصي الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبد بقول الغير حتى مع الجهل دون أن يرى في ذلك أية منقصة.

٥ ـ واستتباعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفي الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أن الفكر النصّي فكر غير عقلاني، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ سببها ما أشرنا إليه.

٦ ـ ونعلم جميعاً أن هذا النص الذي تدور حوله حركة العقل النصي كانت في الزمان والمكان، وهذه الزمكانية فيه بالنسبة لنا اليوم ماضوية، بمعنى أن نصّ القرآن مثلاً أو نصّ التوراة نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إن الدوران حول النص الديني الصادر في الماضي سيفضي تلقائياً إلى انشداد غير عادي لما مضى، وحيث يمثل النص الديني الأصلي قمّة التطوّر المعرفي في العقل النصي، فهذا يعني ـ غالباً ـ أنه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصلي، وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحدارية عن الصيرورة التاريخية للإنسانية، فالأقرب لعصر النص أقرب إلى المثال والنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو لا أقلّ على شكٍ من أمره، حتى أنك لا تكاد تستطيع القول: إن هذا المتدين المعاصر خيرٌ من ذلك الصحابي (العادي)، وكأن في هذا القول خطأ.

أما العقل الفلسفي، فيرى ـ عادةً ـ أن الحال في تطوّر، لأن بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، مما يمنح العقل تحسّناً في أموره.

لكن على أيّة حال، تغدو المثالية الماضوية في العقل النصي سبباً أحياناً لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي، لهذا نجد نحواً من التماهي مع الماضي حتى في شكلانيات الأمور، ونمط الحياة، وأسلوب العيش، إيماناً صادقاً بأن في ذلك مقاربة للأنموذج الأعلى، ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفية أحياناً، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك العقل الفلسفي الذي نجده أحياناً مندفعاً بشره للتغيير، والتحوّل، والصيرورة ونحو ذلك، حتى كأنه ينكر ـ أحياناً ـ القديم لقِدَمه ويأخذ بالجديد لجدته، وكأن قِدَم فكرةٍ يُبطل مفعولها، أو كأن المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيام.

٧ ـ وأرغب في التركيز هنا على نقطة حسّاسة، وهي أن الأمل في استحضار الماضي

والعيش في كنفه على الدوام في العقل النصي، يجعل هذا العقل ـ أحياناً ـ يعيش الماضي ويتفاعل معه، ويحياه بروحه وعقله وقلبه ولسانه ولحمه ودمه، فقضايا الماضي هي الروح والمصدر، وما يحصل أحياناً أن يؤدي هذا الاستغراق في العيش إلى حصول تمثل للماضي؛ فيحيا الإنسان وكأنه في عمق الأحداث الماضية، مما يثير فيه الغضب تارةً، والبكاء أخرى، والمحبة ثالثة، و.. وهذا ما يساعد على انفعال العقل النصي المتواصل إزاء أحداث الماضي وكأنها تحصل اليوم، فيرغب في الانتقام ممن أساء في الماضي، ويحب إكرام من أحسن فيه.

وتتطوّر هذه الحالة في بعض الأحايين لتحدث تصادماً في العصر، وطائفية وخصاماً، فيما طرفا الخصام اليوم ليس بينهما شيء مثلاً، إنما الشيء كان بين أطراف الماضي وتياراته.

أما العقل الفلسفي، فقد يفرط أحياناً فيوقع القطيعة مع الماضي، وينسحب منه، ويتركه، فتنبتر أوصال الاستمرارية الحضارية،وتحصل بعض ظواهر الارتماء في أحضان الآخر الحضاري.

هل يمكن التوفيق بين العقلين؟

٨ ـ من هذا كلّه نجد الاختلاف الكبير بين نمطي التفكير هذين، لكن السؤال: ألا يمكن إزالة سلبيات التيارين للحصول على صورة جديدة؟ هل يمكن الجمع بين العقلين؟ كيف؟ هل فرز المساحات وإيلاء كل مساحة لطرف هو الحل؟ فنقول: تصوّرات العالم للعقل الفلسفي فيما التكاليف والحياة والحقوق للعقل النصي، كما راجت هذه النزعة كثيراً؟ هل يصحّ وضع أولويات وتقدّم وتأخر في علاقة العقلين مع بعضهما؟ وكيف يمكن التوصّل إلى حلّ هنا؟

ولا نقصد بالحلّ مشروع مصالحة توفيقية على الطريقة السياسية، يتنازل فيها كل طرف للوصول إلى حلّ دون أن يقوم الحلّ على معطيات معرفية ومنطقية جادة تضمن

بمنطقيّتها ديمومتها وسلامتها في الاستمرار والمستقبل، ولهذا لا نهدف في مشاريع المصالحة هنا حلولاً مؤقتة، أو عابرة، بل حلول جذرية تعطي العقل والنص دورهما دون أحكام مسبقة مسقطة سلفاً، تعيق الإنتاج المعرفيّ الجديد.

لكن مع هذا، ورغم كلّ الدعوات العلمية لمعالجة هذا الموضوع المشكل والمساهمات الفكرية في هذا المضمار، إلاّ أنه يمكن تناول الإفراط والتفريط في الطرفين معاً؛ لممارسة نقد مركّز لهما، أي الإفراط والتفريط، بغية الحدّ من ظواهرهما التي لا تشرعنها الاتجاهات نفسها، فأن يغرق طلاب العلوم الدينية في الموروث، وينظروا بعين الاحتقار لكلّ منتجٍ جديد، ويتطلّعوا بسخرية لما يرفد الغربُ أو الإنسان المعاصر المعرفة الدينية من معطيات، وكأن المعاهد الدينية والحوزات العلمية هي الممثل الوحيد وإلى الأبد للمعرفة الدينية، لا يُحاد عن منتجاتها قيد أنملة مهما تغيّرت المعرفة أو تطوّرت مناهج التفكير.. هذا كلّه إفراط في النصية ومرجعية التراث المتبقي، يمكن نقده حتى على أساس الموروث نفسه، أي نقداً داخلياً صامتاً.

وهكذا الحال مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة، فقد تكون أحياناً أشدّ قسوةً في سخريتها وتقزيمها للطرف الآخر، وكأن التراث أضحوكة أو مهزلة يمكن تجاوزه ببساطةٍ لأمّة أنتج تراثها حضارةً عريقة، وكأن نقاط الضعف في الموروث أو وجود بعض الثغرات فيه حجة كافية لتجاوزه بقسوة، انطلاقاً من مرجعية العقل، إن هذه الطريقة من التفكير يمكن نقدها حتى وفق الأسس الداخلية للتيار العقلي، ويمكن إبراز نقاط ضعفها من زاوية معرفية مغايرة لزوايا النص والموروث.

من هنا، ندعو ـ ويفترض ـ كلّ طرف من الطرفين، لا لتجاوز أوّلياته وأوالياته ونمط تفكيره، بل لممارسة نقد الظواهر المتطرفة الناتجة عن طريقة التفكير التي يتبعها، فلكل منهج عثرات أو فلنقل: نتائج خاطئة تظهر عبر الزمن، عند أنصاره وموظّفيه، لكن بإمكان هذا المنهج، وبممارسة نقد داخلي هادئ، إعادة بناء نفسه وتطهيرها من أخطاء تطبيقه هنا أو هناك، وبذلك نصل إلى الحدّ الأدنى من التقارب أو الحلّ بين

نزعتي: العقل والنص.

لعلّ في هذه الدعوة الكلمة السواء، التي تهيء لإعادة تواشج التيارين، عبر منطلقات معترف بها لديهما معاً، إن شاء الله تعالى. ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...**﴾.

٢ـ عقلنة الدين ودَيْنَنَة العقل، نحو دفاع عقلانيّ عن الدين

تواجه حركة الفكر الاسلامي المعاصر اشكاليات عميقة تتصل بعقلانية الدين، وتمس على السواء المنهج، الخطاب، الآليات، والممارسة...

وليس الجدل حول الخطاب العقلاني الديني جديداً، كما يحاول البعض أن يوحي بأن موضوعة العقلانية موضوعة غربية محض، فالجدل الصوفي، العرفاني، الوعظي... من جهة، والفلسفي، الكلامي، المنطقي من جهة ثانية... والاصولي، الفقهي، التاريخي من جهة ثالثة تعبير جليّ عن صراع في العمق حول عقلنة الدين والخطاب الديني، مع الاعتراف الكامل بأن الاسهام الغربي على هذا الصعيد كان بارزاً جدّاً.

وكمعنيّين بالهمّ الفكري والثقافي، يفترض أن نقف هنيهةً مع هذه الاشكالية المتعددة المنافذ، لنضع جملة إثارات نرى أنها تقف في صدارة أولويات مفكرينا وعلمائنا كي يقدّموا أجوبةً صريحة وشفافة تخدم مسيرة التكامل الفكري والديني معاً.

١ـ ثمة تساؤلٍ كبير أكثر مما نتوقّع أثاره العرفاء المسلمون قبل ان تحيا جدالاتنا المعاصرة بقرون، هل ثمة طور فوق طور العقل؟ هل من الصحيح تأليه العقل إلى هذا الحدّ؟ من قال لكم بأن العقل محور جميع الأشياء؟...

وقد قدّم التيار النقلي الاسلامي المتمثّل بالفقهاء صياغة أُخرى لهذا التساؤل كانت حصيلتها: هل للعقل مجال الكشف عن اسرار البشرية، حتى نخوّله سلطان التشريع؟ هل يمكن للعقل كشف جوهرة النفس وتعقيدات الروح وتشابكات الاجتماع الإنساني حتى يحقّ له القضاء ـ بلا منازع ـ في قضايا الانسان؟...

وبشكل ثالث، أثارت العقلانية النقدية الحديثة تساؤلها هذا مع كانط ومدرسته: هل يتسنّى للعقل النظري كشف الوجود؟ أليس من الغباء البحث عن ماهيات الاشياء؟ وأليس القنوع بكشف ظواهرها وعلاقاتها تواضعاً قهرياً؟...

ليست قدرة العقل عند العرفاء والفقهاء... وكذلك عند مدارس فلسفة العلوم الحديثة (القرن العشرين) بهذا الشكل الدعائي الذي يجري تسويقه، فهناك تيارات كبيرة وواسعة جداً ما تزال تنظر إلى العقل ـ مع كامل الاحترام والتقدير ـ نظراً مقيّداً.

ما نريده هنا، هو تسجيل ملاحظة على تيارات العقلنة المعاصرة في الوسط الإسلامي، نختزنها في سؤال: ما دامت آخر منجزات فلسفة العلوم ومدارس علم المعرفة في الغرب وغيره، قد اقصت العقل عن مكانته في التفكير الاغريقي... فلماذا كل هذه الحملة الساخرة على التيار الديني عندما يحدّ أحياناً من نشاط العقل لصالح النص الإلهي الذي يقول هذا التيار بأن أساس ثبوته كان من العقل؟! لماذا هذه الموجة الواسعة لإعمال العقل في كل مرافق الحياة بلا استثناء، والاطاحة بكل ما لا يدركه العقل وكأن العقل كشف حقائق العالم والانسان؟!

إن منجزات العلوم الفلسفية الحديثة، باتت تساعد اكثر من ذي قبل على ممارسة تواضع عقلي، يفسح في المجال ـ لا أقل ـ لعدم رفض قضايا لا يدركها حتى الآن.

من جهة أُخرى، يلاحظ المطالع لحركة الأحداث الثقافية إشكاليةً ثانية، وقعت فيها اكثر من مدرسة وتيار اسلامي معاصر، لقد قدّم الاسلاميون خطاباً يدفع العقل تحت شعار نقصه وعجزه لصالح استقدام مقولة الوحي في منظومة التفكير، والسؤال هو، هل أن الوصول إلى الوحي بعيد عن العقل؟!

لقد أحدثت القراءات الجديدة دينياً اختراقاً غير يسير في هذا الجدار، فقد نقلت المعركة حول قوة العقل وسلطانه مع التيارات المدرسية من خارج النص ـ مفرّغةً مقولات المدرسيين من تأثيرها ـ لتدخلها في النص نفسه، مسجلة ضربةً قوية للنشاط المدرسي نفسه عبر افراغه من قوّته اليقينية، مطلقين مقولات ذاتية الفهم، وبيئيته،

وتفاعل المعارف البشرية تفاعلاً كاملاً، وتعدد القراءات والفهوم...

لقد أُبدي فهم النص ـ وهو العملية الأهم التي يمارسها المدرسيون ـ أمراً أقلّ قوّة، تماماً كما حاول المدرسيّون إبداء العقل المفارق للنص ضعيفاً هزيلاً، وقد حاول المنحى الجديد التمايل إلى القول بأن العمليتين عقليتان، وأن يكون موضوع الدراسة نصاً لا يصيّرها نصيّةً بحتة، عندما يكون العقل هو أداتها، كما نجد في علم أصول الفقه الإسلامي.

وبهذا نخلص إلى ما اردناه من أن تواضع الجهد العقلي ـ سواء منه المفارق للنص أو الساعي الى فهمه ـ أصبح أمراً واقعاً، يفرض على الطرفين معاً عدم التعامل مع العقل، بطريقة دعائية، وشعارية، لتحقيق مكسب أو تسجيل نقطة أو...

٢ـ لكن الدعوة إلى تواضع العقل اليوم، لا تعني إقصاءً له، كما يسعاه فريق آخر، إن تواضع العقل مقولة تنسجم واعطاءه مكانته المحدّدة، ولا تعني أن العقل لم يعد حاكماً أو نافذ الأمر، لأن أقل صيغة يمكننا تبنيها من الزاوية الانسانية حول العقل، هي انه الوسيلة الاكثر حظّاً في بلورة حياة أفضل، مهما كانت قيمتها العلميّة، أي ان نظرةً منفعيةً للعقل تسمح لنا بإعطائه دوراً مميّزاً، واذا اردنا أن نتجاوز عقبات فلسفة المعرفة الأولية، صح لنا القول بأنّ العقل أكثر وسيلة يمكن توظيفها للوصول إلى ما هو الاكمل.

٣ـ وانطلاقاً من التوازن المطلوب بين مكانة العقل وتواضعه على الصعيد الديني، تبدو امامنا ظواهر مستجدة تحاول اغتياله تحت مسمّيات العرفان او التصوّف أو الفقه أو التعبّد.. وإن المرء ليجد استلاباً شاملاً، عندما يدخل هذا العالم، فمن تفسير مغلوط للاستاذ (الشيخ) في العرفان الاسلامي يصيّره إلهاً، ليجعل المريد أو السالك عبداً مسخّراً منقاداً لا مجال عنده للتفكير أو المساءلة أو.. لان ظواهر كهذه تحيله محجوباً مبعداً... إلى تصوّر ملتبس لمفهوم المرجعية والفقاهة يدفع الفرد العادي إلى تجميد فكره بصورة شبه شاملة...

ان شيوع وسائل معرفية في الاوساط الاسلامية، لم يجر سلفاً قراءتها بدقة فلسفية وعلمية، أدى ويؤدي إلى مظاهر جلية لاستلاب العقل، ومصادرة التفكير، دون ان ندخل في نماذج عينية نافذة في الاوساط الدينية، كبعض المظاهر المتطرّفة للاستخارة، أو الارتباط بعوالم الجن أو الرؤى والاحلام ارتباطاً يزيد على المعدّل الطبيعي للأمور أو خلع صفات الآلهة على العظماء أو... الأمر الذي بات يدفع في الطرف الآخر إلى موجة انكار شاملة لمقولة الغيب تقصيها اقصاءً غريباً تحت شعار العلمية والموضوعية و...

٤ـ وهذا الاقصاء للغيب وخوارقه ومتعالياته، يعيد الى الاذهان جُماع الوضعية والبراغماتية في التفكير، وهو جماع نجد تداعياته اليوم في القول بأن الدين يمكنني ان اقبل به عندما تقدّمون عبره نموذجاً حياً ونافعاً.

وهذه المقولة على الاعتراف الذي نحمله ازاءها اليوم، تدفعنا من الطرف الآخر للسعي لتدين العقل، يجب ان لا نغرق انفسنا في عقلنةٍ للدين لا تأخذ بعين الاعتبار هذا الجانب، ومعنى دينة العقل هو أخذ هذه المتعاليات اساساً ثابتاً عقلياً واقحامها في الحياة والمادة انطلاقاً من تمازج الغيب والشهادة في التفسير الديني خصوصاً في أشكاله الفلسفية الاخيرة مع الملا صدرا في الحركة الجوهرية.

ومعنى ما نرومه هنا، هو ان آليات المحاكمة العقلية للقضايا الدينية، يجب ان تأخذ بعين الاعتبار البعد الغيبي، ومن ثم فإذا اريد تقديم تفسير اجتماعي أو نفساني أو اقتصادي أو ... للدين فيجب ان لا نتصور ان هذا التفسير هو الصورة النهائية عن الدين، ومن ثم يجب الاقرار باننا ما زلنا نقرأ الدين من إحدى زواياه.

إن الصورة العلمية هذه عن الدين، والتي تقدّمه كأمر عقلاني، يجب أن تبقي على النقطة المخفية في الدين نفسه، والتي نسمّيها البُعد الغيبي، وهذا الاحتفاظ بالبُعد الغيبي إنما هو نتاج مزودج من الاعتراف بالمكانة الحقيقية للعقل من جهة، والاعتقاد بالمبدأ الأعلى من جهة أُخرى، لأننا هنا نفترض أننا نتكلم من داخل الدين كمؤمنين به لا من خارجه، وإلا فإن الحديث سيغيرّ مساره على الافتراض الثاني.

٥ـ ومن هنا نسجل ملاحظتنا على بعض التيارات المعاصرة التي قرأت الدين من زاوية علم الاجتماع او النفس او الاقتصاد أو... ـ وهي قراءة بالغة الاهمية ـ لكنها استهلكت نفسها في ذلك موحيةً بأن الدين هو هذا البُعد فحسب، وعندما يكون الدين هذا البعد فقط فإن موجة ترحيل المتعاليات الغيبية ستبدأ بالتأكيد، لان آليات العلوم الانسانية التي تدافع ـ بالتأكيد ـ عن إعمالها في المجال الديني، لم تعتد اقحام موضوعة الغيب في قراءة الدين ولا غيره، الامر الذي يجبر عالم الاجتماع الديني من حيث لا يشعر على تقديم صورة مادية (لا بالمعنى السلبي) للدين، ولما كانت هذه الصورة منقوصة لم يكن من المسموح ـ علمياً ـ عرضها كصيغة نهائية، أي ان في الدين ـ وبالمجمل ـ نقاط تتعالى عن الصيغ الموجودة في القراءات (المادية) للحياة.

٦ـ ويبقى في هذه العجالة أن نشير إلى مسألة الدفاع العقلاني عن الدين، إن العقل الحداثي الذي سكن عقولنا في العالم الإسلامي، لم يعد يرضى بالدين كصورة غامضة، يجب تقديم تصوّر عقلاني عن الدين من جهة، كما يجب أن نمارس أعلى درجات العقلانية اثناء دفاعنا عن الدين من جهة ثانية، اقصد بها هنا العقلانية السلوكية، ان الدفاع العقلاني الهادىء عن الدين بات يلحّ اليوم لإبعاد مظاهر التكفير والتفسيق والتضليل والتجهيل... المتبادل من أوساطنا، فقد شبعت عقولنا وأسماعنا صوراً هجومية كهذه، أكّدت التجارب أنها لم تعد تنفع، إذا أردنا ان نقيمهـا ـ في الحد الأدنى ـ من الزاوية المنفعية.

كما أن الدفاع العقلاني عن الدين، يستدعي اليوم تركيب الاجزاء المبعثرة من الصور التي نحملها عنه، أي يجب تقديم الدين في صورة متكاملة، وهذا التبعثر في المفاهيم يقف على النقيض من المنحى العقلاني، الأمر الذي يلزمنا في أبسط صوره بقراءة الدين والتراث قراءة شمولية مشرفة، والخلاص من القراءات المحلّية له، أي من قراءته كفقه، أو تاريخ، أو عبادة أو عقل أو اقتصاد أو...، وبهذه الروح المشرفة غير الضيقّة بإطار

محدّد يمكن اكثر فأكثر إبداء الوجه العقلاني للدين دون الدخول في متاهات مظلمة.

٣ ـ المقدّس والدين؛ العلاقة الإيجابية والسلبيّة

المقدس والدين مفهومان مترابطان تاريخياً؛ فدائماً نجد الدين ممزوجاً ببعض المقدّسات، كما نجد المقدّس تضفى عليه مقولاتٌ دينية، ولعلّك لا تجد ديناً لا مقدّس فيه، وقد ظلّ هذا التصاحب بين الدين والمقدّس قوياً حاضراً، حتى كاد لا يتصوّر الدين بلا مقدّس، وسنحاول هنا أخذ موقع نطلّ منه على هذا الموضوع باختصار شديد.

١ ـ ما هو مفهوم المقدّس؟

إذا أردنا أن نعرّف مقولة «المقدّس» التي نعنيها هنا، نجدها تحمل أحد مدلولين، وربما حملت مداليل أخرى أيضاً، وهذان المدلولان هما:

الأول: العصيان على الفهم، فالأمر المقدّس أو القدسي هو الأمر الذي لا نفهمه ولا نعيه وعياً عقلانياً في بُنيته الداخلية، وإن كان أصل وجوده قد ثبت لدينا بدليل عقلي وطبق تصوّرات عقلانية، فمثلاً «الله» أمرٌ مقدّس، بمعنى أننا لا نفهمه ولا ندرك ذاته ولا كُنهه، نعم نحن استطعنا أن نتعقّل مبدأ وجوده عبر معطيات عقلانية، سيقت على نهج البراهين الفلسفية أو الكلامية أو.. هذا اللون من الأشياء تسمّى مقدّسات في الوعي الديني، ومن الطبيعي أنه ليس كل شيء لا نفهمه هو مقدّس، بل من أبرز ميزات المقدّس أو الأوصاف التي تلتصق كثيراً به هو وصف التعالي عن الفهم، وإلاّ فقد نعرف أنّ الشمس موجودة لكننا لا ندرك تكوينها وعناصرها و.. لكنّ هذا لا يصيّرها ـ لوحده ـ مقدّسةً؛ لأنّ معرفتنا هنا لا تجعل وعيها أمراً صعباً، أقرب إلى المستحيل.

الثاني: التعالي عن النقد، ومعنى ذلك أنّ المقدّس في الدائرة الدينية لا يمكن نقده أو إبطال معطياته، سواء استطعنا وعيها لكنها لم تقنعنا، أو أننا لم نعيها وندركها إدراكاً

عقلانياً من الأول، فإذا قال النبيﷺ ـ مثلاً ـ : عليكم إقامة الصلاة خمس مرات في اليوم، فهذا أمرٌ قد لا نعي مبرراته، ولا نفهم طبيعته، ولهذا لا مجال للحديث عن قناعتنا بصوابية هذا الوجوب والإلزام أو عدمها؛ لأن المفروض أن المعطيات التي برّرت هذا الوجوب لم تتضح لنا بعدُ، كي نحكم عليها بأنها صائبة أو غير صائبة، وعلى الخط عينه، أن يخبرنا النبي بأنه رأى العرش، ولا نعي نحن ما هو العرش وعياً عقلانياً، ففي هذه الحالات علينا التصديق والتسليم ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾، هذا ما يجعل النبي مقدّساً في الدين، أي أنّه يتعالى ـ في قوله وسلوكه ـ عن النقد؛ فلا يمكننا نقده حتى لو لم نقتنع قناعةً عقلانية بما يقول، بل قناعتنا تنبع من كونه مقدّساً، ولولا ذلك لما اقتنعنا.

هذه أبرز الصفات التي تلاصق ـ عادةً ـ المقدّس في دائرة الدين.

٢ ـ من هنا، يمتاز مفهوم المقدّس عن مفهوم المحتَرَم؛ فإن الاحترام غير التقديس؛ إذ بإمكانه دوماً أن يجامع إمكانية النقد وقدرة الفهم، فأيّ دعوة لإدخال مقولٍ ما في دائرة المقدّس، لا تعني فقط الدعوة إلى احترامه، بل تتخطّى ذلك إلى أمور زائدة وإضافية.

وهذا خطأ كثيراً ما يحصل، فيتصوّر الذي يريد أن نحترم شخصاً ما أنّ إعلانه مقدّساً دينياً معناه الدعوة لاحترامه، مع أن هذا الإعلان ينطوي على ما هو أزيد، كما أن من يلغي أو يدعو إلى إلغاء قداسةٍ ما، قد يُتصوّر كلامُه دعوةً إلى إسقاط الحرمة والاحترام، وإلى هتك الأمور وتسّيبها، وكلاهما خاطئ، فالدعوة إلى إسقاط قداسة شيء ما لا تعني سوى جعله في دائرة النقد من جهة، وفي إطار الوعي العقلاني، بحيث يخضع للعقلانية البشرية لتحكم عليه سلباً أو إيجاباً، هنا أو هناك، وفقاً لما تراه من أسس علمية صحيحة، من جهة أخرى.

٣ ـ والذي يحصل في الحياة الدينية هو توسعة المقدّس وتعميم القداسة على أشياء أو مفاهيم أو أفراد أو.. ليست في الدين مقدّسةً، أو قد نختلف في قدسيّتها فيه أو في غيره،

وسأقدّم نماذج لعملية تعميم التقديس، سواء في الوسط الديني المحافظ أو في الوسط الحداثي المعاصر.

يعمّم الوسط الديني المحافظ مفهومَ القداسة أحياناً إلى أشخاص ليسوا مقدّسين أو يجعلهم مقدّسين حكماً وإن لم يكونوا مقدّسين حقيقةً عنده، فمثلاً علماء الدين القدامى أو مراجع الدين، ينظر بعض الناس إليهم بوصفهم مقدّسين يتعالون عن النقد، مع أنّه لا دليل ـ حتى ديني ـ يؤكّد ذلك فيهم، فإن الأدلةّ التي دلّت على لزوم التقليد، لا تعطي سوى رجوع الجاهل في شيء إلى العالم به، ولا يعني ذلك أنه لا إمكانية لنقد الجاهل للعالم أو لفهمه بقطع النظر عن الصواب والخطأ، وأحياناً يحصل أن لا يُجعل هؤلاء مقدّسون أبداً، وإنما تكون هناك عملية ربط بينهم وبين مصالح الدين العليا، مما يعقّد من ممارسة حقّ النقد في حقهم، فمثلاً قد يُقال لك: لا مانع من نقد هذا العالم الكبير الفلاني، لكنك إذا كتبت مقالةً في صحيفة وعنوانها: «نقد تجربة المرجع...» جرى تصوير ذلك في غير صلاح حال الدين، فيمنع هذا الأمر لهذا السبب، وهذا وإن لم يكن تقديساً حقيقياً، لكنه من الناحية العملية درجةٌ من التقديس الذي يعقّد أيّ حركة نقدية، مع أنّ النقد علمي وهادئ وأمين.

هذا هو التقديس العملي أو التقديس الحُكمي غير الحقيقي، وأمثلته قد لا تعدّ ولا تحصى، إنّ هذا الربط بين كتابٍ ما وبين الدين، أو بين شخص ما وبين الدين، أو بين جهةٍ ما وبين الدين، قد يثقل كاهل الدين ويعقّد آليات التعامل مع هذا الكتاب أو الشخص أو الجهة، لقد تصوّر كثيرٌ من أهل السنّة أن نقد صحيح البخاري سيؤدي إلى هدم الدين، فكانوا يمنعون ذلك ـ ولو منعاً اجتماعياً ـ فتحوّل هذا الكتاب إلى مقدّس عملي يصعب نقده والتعاطي العقلاني معه، وليس هو سوى كتاب لشخص كانت له قناعاته، وربما اعتمد مناهج في التعاطي مع الروايات لم نعد نؤمن بها اليوم، وهكذا الحال في بعض الأوساط الشيعية المحدودة مع مثل كتاب «بحار الأنوار» للمجلسي.

ويبلغ الأمر أن يفهم احتمالك لأمرٍ سلبي في هذا العالم أو ذاك إهانةً له، فعندما تقول: لعلّ بعض المرجعيات الدينية تصدر فتاوى تكفيرية لتحمي نفسها من النقد، فإنّ هذا يعدّ إهانةً حتى لو كان بصيغة لعلّ، وكان موجّهاً للبعض الذي هو مهملٌ في الجملة، مع أنه لا يُقصد بهذه الجملة إطلاقاً أيّ إهانةٍ أو تجريح لمراجع الدين، والعياذ بالله.

أكثر من ذلك، عندما يطلّ الإنسان في حركة رصد مواقف العلماء، على مواقفهم من بعضهم، ونقدهم اللاذع لبعضهم البعض، ثم يريد أن يجعل ذلك منطلقاً لعدم غرابة النقد، فهو متداول في أوساط العلماء، بل قد يكون قاسياً جداً أحياناً، نجد أن هناك تصويراً يقول: هؤلاء علماء فيحقّ لهم أن يقولوا ما قالوا، وهم أدرى وأعرف، لكن لا يصحّ جعلها سيرةً وسنّة بيد الناس، وهذا هو عينه أحد أبعاد التقديس، أي إنّ هؤلاء يحقّ لهم ونحن لا ندري، على طريقة: قتل سيدنا يزيد سيدنا الحسين بن علي.

هذه النماذج التي نعتقد أنها خاطئة، لا تضمن سلامة وضع المؤسّسة الدينية، إنما الذي يضمنها أن تعتاد المؤسّسة المذكورة على حياة النقد، وتعمل ضمن مناخه، ففي حياتنا رأينا حركات إسلامية اعتبرت نهاية الدين في وجود حريّة نقد الدين في المجتمع، لكننا رأينا أيضاً حركات إسلامية فاعلة جداً نمت وترعرعت وتأقلمت ونجحت وانتصرت وبهرت العالم في مناخ تعدّدي نقدي لا توجد فيه مثل هذه الأمور، وفي ظل مجتمع منفتح، فهي النفسُ ما عوّدتها تتعود.

ومن الطبيعي أنّه لا يُقصد أن تصبح الشخصيات الدينية أو الكتب ألعوبةً بيد هذه الجماعة أو تلك من عامة الناس، يتطاولون عليها ساعة يحلو لهم وفي أيّ وقت يحبّون، بل المقصود هو النقد الأخلاقي والهادئ والأمين والمفتوح، ليس في الغرف المغلقة ولا في الجلسات الخاصّة فحسب.

أما على صعيد مقدّسات الفريق الحداثي، فهو الآخر يجعل رجالاته عباقرة الكون

وآلهة الفكر، وكلّ الناس سرابٌ وهراء، حتى لو أردت نقدها لم تجد سوى اللوم أو الاستهزاء أو السخرية، كذلك نجد أن بعض مقولات هذا الفكر صار من المحرّم اللامفكّر فيه، بحيث لا يمكن للإنسان أن يناقش فيها، وكأنه يريد إعادة الفكر إلى عصور التخلّف.

وإذا كان الفكر التراثي يربط بين الأشخاص والدين، فإن الفكر الحداثي يربط بين أشخاصه ومقولاته وبين التقدّم والعقل والوعي والإنسانية، فإذا عارضت أو انتقدت تلك الأفكار فأنت ضدّ العقل، وضدّ الإنسانية، وأنت تدعو للتخلّف، هذا هو الحَجْر الثقافي والاجتماعي، كلٌّ بلغته، وكلٌّ على طريقته.

وإذا رغبت في نقد مفكّر من مفكّري هذا الطرف بدأت عملية التهويل، وأنّ ذلك يحتاج لعُدد معرفية هائلة، في محاولة للترويع النفسي، دون أن نبخس المعرفة هنا أو هناك حقّها وضروراتها ورجالها.

٤ ـ لكن مع ذلك كلّه، يجب أن لا ننسى أنّ وجود المقدّس في الحياة من دواعي الطمأنينة، وله حاجته التربوية، وقد أشرنا في موضعٍ آخر إلى مدى ضرورة وجود المقدّس، لكنه المقدّس الذي أوصلتنا المعطيات العلمية إليه، لا المقدّس الذي لا يوجد عليه سوى استنسابات أو استمزاجات فحسب، إلى أيّ جهةٍ انتمى.

من هنا، وبعيداً عن الصراع السياسي والصدام الحالي القائم بين الغرب والشرق، نلاحظ أن بعض المسلمين صار حسّاساً من النقد على مقدّساته في الغرب، بحيث أوجب ذلك إرباكاً أو بات يخلق أحياناً أزمةً في علاقات الغرب والشرق، نعم، إهانة المقدّسات وهتك حرمتها لابدّ أن يكون مبدأ محظوراً، وقد سعى بعض المسلمين ـ مشكوراً ـ لإقرار ذلك مبدأ في العلاقات الدولية يُلزم دول العالم، ونحن لا تغيب عنّا صورة الغرب المتهكّم بمقدّسات الآخرين التي لا تلتقي مع مصالحه، نعم مقدّسات اليهود التي تلتقي مع مصالحه تصبح مقدّساً عالمياً، حتى لو كانت قضيةً تاريخية بسيطة مثل قضية المحرقة، والتي لا تمثل مقدّساً حتى في الديانة اليهودية نفسها..

لكن مع ذلك كلّه، يجب أن لا يتعاطى المسلمون بسلبية مع نقد الآخر للإسلام، فليس كل نقد نصوّره إهانةً ونزهق أنفسنا في التعامل معها، فهذا النقد كان ولا يزال موجوداً في الغرب منذ ظهور الإسلام، وإذا أردنا أن نقف عند كلّ نقد ونصوّره إهانةً أو نصوّر بعض الانتقادات إهانةً، لبقيت حياتنا في إطار هذا الصخب، ألسنا في كتاباتنا ـ نحن المسلمين ـ نكتب بما لو كنّا مكان الآخرين لاعتبروها إهانة؟ فالمفروض ضبط هذه المفاهيم حتى لا تذهب يميناً وشمالاً، فتمنع الحريات الفكرية من جهة، أو تهان المقدّسات وتخدش المشاعر من جهة أخرى.

وفي السياق نفسه، وإن بشكل مخفّف، اعتبارنا في بعض الأحيان كل ما يقوله الآخر نقداً على بعض المفاهيم التي نحملها أنه مؤامرة، وأنه نابع عن خبث وجهالة وحقد و... إن إدخال البحث العلمي في هذه السياقات يفقده قدرة الفهم الصحيح، ويعيقه عن اكتشاف خطئه في مرآة غيره، لقد ظلّت هذه حالنا في التعامل مع المستشرقين الغربيين والشرقيين، فحجبنا عن أنفسنا بعض ملامح الحقّ عندما أغمضنا أعيننا عن سماع الآخر، يجب أن لا يصدق في حقنا ـ بعد التجريد التام للآية عن موردها ـ قول الله تعالى: ﴿**وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً**﴾ (نوح : ٧)، فوضع الأصابع في الآذان صورة حسية لمفهوم الحجب، أي حجب الذات عن سماع الآخر، وهي صورة قد تتعالى لتأخذ أشكالاً مجرّدة عندما نضع في العقل مفاهيم تجعل السماع التكويني كأنه لا شيء.

لا يشك أحد في وجود منطق للمؤامرة والحقد و.. عند الآخر لكن:

أولاً: هل هناك قاعدة عامة في هذا المجال؟ وما هو دليلنا على هذه القاعدة العامة؟ ألسنا مخاطبين في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ (المائدة : ٨)، فإذا كان هذا هو المنطق القرآني، إذاً هل هناك قاعدة تسامح في التجنّي على الآخرين دوماً، كما هي الثقافة شبه المهيمنة في وسطنا الديني؟! إن العدالة هي المعيار ليس في تعاملنا مع المسلمين فحسب، بل في تعاملنا مع

غيرهم أيضاً، فقد وصف الله المؤمنين بالأشداء على الكفار لكنه لم يصفهم بظالميهم، وهذه نقطة جديرة بالملاحظة حتى لا نأخذ من حماية المقدسات شعاراً لممارسة الظلم حتى على الكافرين.

ثانياً: حتى لو كان هدف الآخر أو دافعه هو الحقد والضغينة، هل الصحيح أن نستخدم معه المنطق نفسه الذي نحاسبه عليه؟! إن المهم هو قيمة الفكر ـ وكلامنا هنا في ساحة الفكر والثقافة والمعرفة ـ ودرجة معطياته، سواء كان ضعيفاً أو قوياً، ونحاكم المعرفة ـ ولو كانت ذات شكل معرفي ـ بمعرفة مقابلة ذات أدوات معرفية بكل ما تحمل المعرفة من قيم أخلاقية.

أعتقد أنه بهذا السبيل نرقى بمعرفتنا وعلمنا ومؤسّساتنا الفكرية والدينية إلى شكل أكثر حضاريةً وأقلّ مأساويةً ممّا نشهده اليوم، إن شاء الله تعالى.

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾ (لقمان: ٦٣).

الفصل الأوّل

علم الكلام الإسلامي والدفاع العقلاني عن الدين

علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين
ندوة حوارية

د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني،
الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري(*)
ترجمة: حيدر حب الله

تفكيك مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»

❁ ما هو المراد بالضبط من «الدين» و«العقل» في مقولة: «الدفاع العقلاني عن الدين»؟

✪ ملكيان: لا بدّ لنا ـ بدايةً ـ من الإشارة إلى أن اتباع أيّ دينٍ أو مذهب يعتبرون

(*) د. مصطفى ملكيان أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نـزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية، أما الدكتور محمد لغنهاوزن، فهو باحث أمريكي مسلم، وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران، أما الدكتور غلام رضا أعواني فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، وكانت له حوارات عدّة مع المستشرق هنري كوربان، وأما الشيخ جعفر السبحاني فهو من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً، وأما الدكتور رضا داوري فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، ورئيس مجمع العلوم الإيرانية.

شخصاً ما أو أشخاصاً معينين فوق النقد والمساءلة، أي أنّهم يرونهم مقدّسين وحجّة، وهذه القناعة تتكوّن لدى أتباع الديانات لسببٍ أو لمجموعة أسباب مجتمعة، مما يجعل تعاليم هؤلاء المقدّسين ونظرياتهم وأحكامهم متعاليةً عن الاستفهام أو التساؤل، وقد نسبت لهذا الشخص أو الأشخاص الكثير من الكلمات والمواقف، كما أنّ الأمر ما يزال ناشطاً على هذا الصعيد، ولا شك أنّه من غير الممكن الجزم بصدور هذه الكلمات والمواقف جميعها صدوراً واقعياً حقيقياً منهم، إنّ هذا اليقين يبدو غير منطقي بالنسبة إلينا، ومن هنا تبدو أهميّة التميز بين الكلام الصادر عنهم وذاك غير الصادر، بل هو موضوع ومجعول عليهم، وهي عملية غير ممكنة دون طلب العون من منهاجيات العلوم التاريخيّة، وهي خطوة يجب أن نعترف بأنّها لم تتمّ بشكل كامل بعدُ في أيّ دينٍ أو مذهب.

وعلى أيّة حال، يمكننا تسمية مجموعة القضايا المحرز صدورها ـ بعد إعمال مناهج البحث التاريـخي ـ عن تلك المرجعيات المتعالية عن النقد والمساءلة في دينٍ ما.. يمكننا إطلاق اسم الدين عليها، من هنا يكون المراد من «الدين» في موضوعة «الدفاع العقلاني عن الدين» ـ أولاً وبالذات ـ مجموعة القضايا المعتبرة مقدّساً من وجهة نظر المتدينين، كما أنّه ـ ثانياً وبالعرض ـ مجموعتان أخريتان من القضايا هما:

١ ـ الفرضيات والأحكام المعرفية والوجودية المسبقة القائمة تلك القضايا عليها.

٢ ـ لوازم ومستتبعات تلك المجموعة من القضايا.

وعليه، يمكننا القول في المحصّلة النهائية: إنّ المراد من الدين هنا مجموعة القضايا المقدّسة وبناءاتها القبلية ولوازمها الناجمة عنها.

أما «العقل» فالمقصود منه هنا مجموعة العلوم والمعارف المتكوّنة عبر السبل العادية لاكتساب العلم وتكوين المعرفة، أي عن طريق الحسّ والتجربة (أعمّ من الحسّ الظاهر والحسّ الباطن)، وكذلك عن طريق التفكير وممارسة الاستدلال، والنقد التاريخي

المنهج.

هذه التوليفة من العلوم والمعارف تخضع لفعلٍ نقديّ مركز ومن ثم لعملية تصويب (stification) على أساس مناهج العلوم التجريبية، والرياضية، والمنطقية، والفلسفية، والعلوم النقلية والتاريخية.

✿ **لغنهاوزن:** يرتبط المقصود بمقولة «الدفاع العقلاني عن الدين» ومجمل التوليفات والمجموعات الراجعة إليها بالسياق الذي يتم استخدامها فيه، فالمراد من الدين عموماً في مباحث الكلام الفلسفي أو فلسفة الدين في الغرب «الاعتقاد بالله الأحد»، وبالرغم من وجود أديان غير توحيديّة كالبوذية، إلا أنّ المعنية منها أكثر بموضوع الدفاع العقلاني عن الدين هي الأديان التوحيدية.

المقصود بالمذهب Teism ـ طبقاً لدائرة المعارف الفلسفية ـ الاعتقاد بالإله الواحد الأحد الذي هو: أ ـ شخصي، ب ـ لائق بالعبادة، ج ـ منفصل عن العالم، د ـ فعّال فيه على الدوام، ويذعن جون هيغ بأن هذه الكلمة تعني بالدقّة الاعتقاد بالإله الواحد، إلا أنّ هذه المفردة تستعمل عموماً للدلالة على الاعتقاد بإلهٍ إنساني، ويبدي ريتشارد سوينبرن اعتقاداً بأنّ الإنسان المنتمي لهذا المذهب هو ذاك المعتقد بإله هو شخصي لا جسم له، أي روح أزليّة وأبديّة، مختارة، قادرة على فعل أيّ شيء، عالمة بالأمور كافة، هي خير كامل، وذات (موضوع) في معرض العبادة والإطاعة الإنسانية، خالقة، حافظة لعالم الوجود.

وعندما ينشغل ج. ال. مكي في تحليل موضوع الإلحاد يؤيّد تعريف سوينبرن المتقدم، والجدير ذكره والانتباه إليه هنا أنّ هذه التعاريف برمّتها تحتوي على عنصر مشترك وهو أنها تستلزم الاعتقاد بإلهٍ شخصي.

لقد حظي تفسير شخص الأقنوم في أوساط المتكلّمين المسيحيين في القرون الوسطى بحيّز كبير من البحث والدراسة، ذلك أنّ اعتقاداً بوحدانية الله في عين كونه ثلاثة أشخاص (أقنوم ـ إنسان) كان قائماً في الوسط المسيحي في إطار تفسير مقولة

التثليث المعروفة، إلا أنّ هذا المعنى لكلمة «الشخص» لا تتصل اتصالاً مباشراً بتعبير «شخصي أو إنساني» المتقدّم الذكر، إذ إن معنى الإنساني في استخدامات المتكلّمين المسيحيين إنما يجري تداوله في مقابل ما يقع تفسيراً غير إنساني للألوهية، حيث يتعامل بوحدة وتشابه طبقاً له بين الوجود غير المتناهي مع الوجود البحت والصرف والمحض، أو الكمال الوجودي أو الوحدة الأفلاطونية المحدثة أو حتى العدمية واللاشيئية.

عندما يعي الإنسان معنى هذا المذهب السائد في أوساط المتكلّمين والفلاسفة الغربيين يمكنه أن يدرك جيداً أنّ أي بحث عنه يفترض أن يكون مثار بحث في الوسط الإسلامي ومدعاةً للملاحظة والدراسة، ذلك أنّ فئات بين المفكرين المسلمين الكبار ـ وعبر قرون متمادية ـ يقترب تصوّرها لله تعالى من التصوّر الإنساني الشخصي في مدلولاته المسيحية، والذي يبدو لنا أنّ الفلاسفة والعرفاء هم من كانت لديهم تصوّرات عن الله تعدّ في منظومة مفاهيم المتكلّمين الغربيين تصوّرات غير إنسانية شخصية.

وليس موضوعنا هنا الحديث عن ردّ جماعة من المفكّرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن عربي وصدر المتألهين للتصوّر الإنساني الشخصي لمفهوم الله عبر الاستعانة بنظريات من قبيل حقيقة الوجود، إنّما الإشكالية في أنّهم كانوا يقولون بعدم وجود تناقض أو تعارض بين تصوّر الله بوصفه محبّاً للإنسان، مراقباً له، مشرفاً على كافّة أموره، وبين تصوّره موجوداً متعالياً جداً عن أيّ أمر يخضع للتصوّر الإنساني.

وفي الحقيقة، إنّ هذه الرؤية التي يمكنها أن تدرك الله من زوايا مختلفة إدراكاً ناقصاً، هي امتياز خاصّ بالتصوير القرآني عن الألوهية، وهو تصوير تمّ شرحه في كلمات النبيﷺ والأئمةعليهم السلام، وقد شرح الإمام الخميني هذا التصوّر شرحاً جميلاً ورائعاً في تفسيره لسورة الحمد، مبدياً اعتقاداً بأنّ الاختلافات التي تظهر لنا في توصيف الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء إنما هي اختلافات لفظية بحتة، ترجع إلى نمط البيان

وأسلوب التعبير، ومن ثمّ فلا توجد أيّة اختلافات جوهرية بين هذه الفئات.

وأرى أن التأكيد على هذه النقطة يحوز أهميةً خاصّة، وهي أنّ ما يريده المسلمون من «الدين» يشمل مفهوماً لله أوسع نطاقاً من ذاك المفهوم الذي تستوعبه التعاريف الغربية المعاصرة عن الدين.

المسألة الأخرى التي تجدر ملاحظتها لدى تحليل المقصود من الدين، وهي أنّ هذه النظرية لا تشمل الشريعة الإلهية، فكيف بجعلها منهجاً للحياة؟!

أمّا الكفّار (الملحدون) الذين ينتقدون على الدوام عقلانية الإسلام، فإنّهم يركّزون انزعاجهم ـ فيما يظهرونه ـ على الأحكام الإلهيّة أكثر من الاعتقاد بوجود الله نفسه، إنّهم يعتقدون أنّ الإسلام إذا كان ديناً جيداً وحسناً فإنّما هو كذلك للعرب في القرن السابع الميلادي، إن الإسلام ـ من وجهة نظرهم ـ غير منسجم ولا متناغم مع حقوق الإنسان، إنّه يستسيغ الظلم للنساء، ويهلك حرّية التعبير دون قيامة، وفي النهاية: إنّه دين غير ديموقراطيّ ولا ...

وبعبارة موجزة: إن الحملة العقلانية التي يشنّها الغربيّون على الإسلام أو أولئك المتأثرون بالأفكار الغربية تتمركز ـ بشكل أكبر ـ في مجال فلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية ـ الاجتماعيّة أكثر مما بات يُعرف في الغرب بفلسفة الدين.

إنّ مباحث فلسفة الدين في الغرب تتمحور حول مقولة: الله موجود، وأنّه يمكن إدراكه كالروح المتعالية، لكن على صورة إنسانٍ عارٍ من الجسم كما يطرحه علم الكلام المسيحي المعاصر، وذلك على خلاف ما كان عليه الحال عند القدماء في الحقبة القروسطية، إنّ أكثر فلاسفة الدين المسيحيين المعاصرين يرون الله جوهراً وذاتاً تبقى على مرور الزمان وتصرّم الأوقات، إنّ تصوّر الله ذاتاً في سيرورةٍ داخل الزمان مع مخلوقاته يلقى ترحيباً لدى الكثير من المفكّرين المسيحيين المعاصرين، بل يذهبون إلى اعتباره مستوحى من الكتاب المقدّس أكثر من كونه مستقى من النزعات الفلسفية وآراء الأفلاطونية المحدثة، رغم أنّ الكثير يرفضون نسبة مفهوم الذات والجوهر إلى

الكتاب المقدّس، إنّ موقف الملحدين في هذا المجال يتمثل في لا معقوليّة الاعتقاد بموجود يجلس في السماء (الملكوت) على العرش.

إنّ الإنسان المسلم ربما يوافق الملحد في إنكار تلك الصورة المسقطة على الله بوصفه فيها إلهاً ذا طابع إنساني، تلك الصورة التي يوافق عليها جملة من الكتّاب المسيحيين، كما ربما يوافق المسيحيُّ الملحدَ في رفض اللاهوت السلبي الموجود عند المسلمين بهدف الإعجاز عن فهم الله تعالى وتصوّره حق الإدراك.

أمّا مفهوم العقلانية الموظف في قولنا: «الدفاع العقلاني عن الدين»، فلا بد لنا فيه من تجنّب التورّط اللاواعي في اتخاذ المقولات الأجنبية عن الإسلام، وممارسة المزيد من الدقّة في هذا المجال، فرغم إمكانية أن يفهم كل من المسلم والمسيحي والملحد بعضهم بعضاً لدى الحديث عن مقولة العقلانية، إلاّ أنّ ثمة امتيازات وتمايزات دقيقة وهامّة في طبيعة استنتاجاتهم وتصوّراتهم للعقل الذي يحظى عند الفرقاء الثلاثة بأهميّة بالغة.

فمن وجهة نظر الملحد، تعني المناهج العقلانية عادةً العلومَ الطبيعية والنظرية التي تحدّد أفق ودوائر العقلانية نفسها، إنّ منكري وجود الله ربما يعرّضون المعتقدات الدينية للنقد والتقريع في حالتين:

الأولى: ربما يدّعون أنّ الدين يستدعي مجموعةً من الاعتقادات والتصديقات التي تتناقض مع المناهج العلمية أو مع المكتشفات العلمية، وكمثالٍ على ذلك، ربما يذكرون أنّ الدين يتطلّب اعتقاداً بخلقةٍ حصلت عبر أيام ستة، فيما تعطينا أفضل الشواهد الموجودة والمتوفّرة تصوّراً مختلفاً تماماً، فالأرض وحدها استغرق تكوّنها ملايين السنين، وكمثالٍ آخر أيضاً، قد يدّعي الملحد أنّ الدين يحث أنصاره على اتخاذ مبادئ وأصول لازمة تجانب تلك الأصول والمبادئ المرعية الإجراء في العلوم وتختلف عنها، فالمفكّرون الدينيون يبدون ـ في الغالب ـ اعتقاداً بأنّ العالم المادي نوع من التجلّي والظهور، فيما يرى الملحدون أنّ هذا التصوّر مخالف للأصول العقلانية العلميّة.

في المقابل، ينكر الكثير من المفكّرين المسيحيين ـ لا جميعهم ـ فرص الدفاع العقلاني

عن الدين؛ انطلاقاً مما يسمّونه مقام تنزّل العقل، ويقصد هؤلاء من ذلك أنّ الذات البشرية المذنبة تلوّث عقل الإنسان إلى حدّ أنها تُعجِزه حتى عن ممارسة فعل الإدراك الصحيح، فكيف بإثبات الكثير من الحقائق الدينية الهامّة؟! وهذا الموقف من العقل الإنساني يكتسي نزعةً إيمانية، تلك النزعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ وجود الله سبحانه يجب أن تقبله على أساس الاعتقاد، دون أن يكون العقل قادراً على ممارسة أيّ نوعٍ من أنواع الإرشاد أو التوجيه في هذا المضمار.

إننا نجد في التراث الإسلامي رؤيةً تختلف تمام الاختلاف في موقفها من العقل عمّا يذهب إليه المسيحيون أو الملحدون المعاصرون، ألا وهو الإقرار بنوعٍ من الفهم القائم على العقل والمرتكز عليه، مما أشار إليه القرآن الكريم، أو ما جاءت الرواية فيه في الكتاب الأوّل من أصول الكافي، وهذا النوع من الوعي والإدراك العقلي لا يتحدّد بالمناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية، ولا تلك المرعية الإجراء في العلوم النظريّة،كما ولا تلك الخاصّة بقوانين المنطق الأرسطي أو ما بعد الطبيعة الأرسطية.

حاشا أن يتعارض العقل والقلب كما يدّعيه الإيمانيون المسيحيون، لقد وُصف العقل ـ نوعاً ـ في الموروث الإسلامي أباً للقلب وراعياً، بل لقد سيق في بعض النصوص مع الروح العقلانية ـ أي النفس الناطقة ـ مساقاً واحداً.

وإذا عدنا مرّةً أخرى إلى الموروث الإسلامي، للاحظنا أنّه يخصّص قدرة الإدراك الحقيقي الذي تعجز الحواس الظاهرة عن وعيه بكلّ من العقل والقلب على السواء، فالعقل غير ساقطٍ عن درجة الاعتبار كما يقال في التراث المسيحي، كلّ ما في الأمر أن النفس الآدمية تتخذ من هذا العقل مسافةً نتيجة خضوعها في الغالب لتأثيرات البدن، وهي ـ من هنا ـ تبدو عاجزةً عن فهم أهمية البصيرة التي يوفّرها العقل للذات الإنسانية.

إنّ هذه الحقيقة تخالف ما يتوهّمه بعضهم من تناقض العقل في المنظور الإسلامي مع منهاجيات العلوم الطبيعية والإنسانية، فالأمر ليس كذلك، إنّما يشتمل العقل في

الإسلام هذه المناهج، بل يتعدّاها إلى مستوى أكثر رقيّاً.

إن هذا الوضع الخاص إنّما حصل في الحقبة المعاصرة في الغرب، حيث لم تعد يوجد اتفاق في وجهات النظر حول المعايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق(١).

من هنا، لا ينبغي استغراب انعدام الاتفاق ما بين الفلاسفة الغربيين حول المقصود من مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»، وكما تحوز معرفة هذا الأمر على أهمية، كذلك الحال في ضرورة أن نعي وجود امتياز جدّي ما بين مفهوم العقل في التراث الإسلامي ومفهومه المستعمل عند المسيحيين والملحدين.

أعواني: الدين خطاب الله للإنسان عبر الوحي، وعليه فله جانبان: أحدهما إلهي، والآخر بشري، بمعنى أنّ أحد الطرفين هو الله، فيما الطرف الآخر هو الإنسان نفسه، وهذا معناه أنّه المواجهة التي تقع بين الإنسان والله، أي بين المقيّد والمطلق، أمّا العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يدرك به هذا البشريُّ الحقائق ويفهم من خلاله أيّ معنى، ففهم المعنى ووعي المعاني هو فعل العقل، وبفهم المعنى ـ والذي يقصد منه وعي وإدراك المعاني الكلية ـ يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات.

أما علاقة الدين بالعقل، فيمكن تفسيرها بأنّ الدين ـ بوصفه كلاً واحداً ـ مندرج في مقولة المعنى، بدءاً من أصول الدين وعقائده كالتوحيد، والنبوّة، والمعاد، والعدل، والإمامة، وحتّى فروع الدين.. إنّها برمّتها حقائق قابلة للفهم، لكن لا بدّ لنا هنا أن نعرف أنّ للعقل نفسه مراتب ودرجات، فليس العقل هو ما يطلق عليه عوام الناس كلمة العقل، إنّ هذا العقل هو العقل الخارجي، هو ظاهر العقل، أو فلنقل: هو العقل الظاهر أو العقل العضوي، أما باطن العقل فهو العقل الإلهي، والعقل الكلّي، وهذا العقل هو ما أكّدت عليه الأديان وجاء ذكره في القرآن الكريم، إنّ هذا العقل الإلهي هو

---

(١) راجع: عدالة من؟ أيّ عقلانية؟ لمؤلفه مكينتاير:
Notre Dame Universiy of Notre Dame Press 1988..

الذي يسهم إسهاماً مميزاً في وعي المعاني الدينية وحقائقها.

إذا كان العقل الجزئي أو الاستدلالي أو البحثي غير مستندٍ إلى العقل الكلّي والوحي فما أكثر ما يعارضه، تماماً كما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، حيث أنكرت الأصالة الدينية والحقائق الوحيانية اعتماداً على العقل العقلاني، أما لو كان المراد من العقل ذاك العقل الكلي، أو العقل القدسي، أو العقل الإلهي فإنه سوف يكون قادراً على فهم حقائق الوحي، فيشتقّ طريقه واثقاً نحو كشف أسرار الكلام الإلهي ورموزه ولطائفه، بل يكون هو المخاطب بالوحي الإلهي، والموجّه إليه الثواب والعقاب.

داوري: إنّ الدفاع العقلاني عن الدين يعني ردّ شبهات أهل الشبهة وإقامة الدليل بقصد إثبات أصول الدين وأركانه، وهو ما يشتمل ـ في الحقيقة ـ تمامَ أبواب علم الكلام وفصوله، وعليه أرى أن نسأل عن أنّ علم الكلام عن أيّ دينٍ يدافع؟ وما معنى العقل في علم الكلام؟ وكلا هذين السؤالين هامان وأساسيان، إذا سلطنا نظرنا على اختلاف معاني الألفاظ في المواضع المتعدّدة فسرعان ما سنقع في ورطة المغالطة أو سنحرم من ممارسة الدقة في الفكر على الأقل، إنّ أولئك الذين يصرّون دائماً على حمل كلمتي العقل والتعقل على الفلسفة أو إحدى مظاهرها وأشكالها لا يقدّمون خدمة للعقل أبداً.

نعم، فما هو الدين في علم الكلام؟ وما معنى العقل؟ فإذا كان المراد من الدين هو ما يفهمه الجميع منه أو كان المتكلّم بصدد الدفاع عن دين العامّة من الناس لما كان يجدر بالغزّالي (٥٠٥هـ) أن ينعت المتكلّمين بقطّاع الطرق، ولما قال رشيد الدين الميبدي: إن علم الكلام هلاك ومهلكة[1]، أو: إنّ علم الكلام هو ما عناه الله سبحانه بقوله: ﴿**وَإِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ**﴾، أو ما جاء من قوله: ﴿**زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً**﴾، وهذا هو ما قاله: ﴿**وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ**﴾ وهو تنحية لنصّ الكتاب والسنّة.. ومعرفة

---

(١) كشف الأسرار ٣: ٢٤١.

هذا العلم هو عين الجهل، يقول الشافعي: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم»[(١)].

من هنا يعرفُ ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ معنى العقل في علم الكلام، لا أقلّ لدى فريقٍ من أهل العلم والدين والبصيرة، جاء في كشف الأسرار: «والبحث والاجتهاد، أو هوى العقل الاستحسان» إنّنا نرى في هذا النص كيف وضع استحسان العقول وهوى النفوس في مقابل الاجتهاد الذي هو «إقامة الحجّة، وطلب الحقّ، وكشف الشبهة»[(٢)].

وعليه، فالعقل في علم الكلام عند الميبدي ليس إقامة الحجّة وطلب الحقّ وكشف الشبهة، رغم أنّ هذه جميعها مما يدّعيه المتكلّم، فإذا كنتم تعتقدون بقدرتهم على ممارسة دفاع عقلانيّ عن الدين أو أنّ ثمة علم كلامٍ آخر يغاير في حقيقته وبنيته علم الكلام القديم فهذا أمرٌ آخر، إنّ هذا المقدار من التشكيك أو الدغدغة في معنى الدين والعقل لا يقبله الكثيرون، ذلك أنّهم يقولون: إنّ العقل قوّة الاستدلال، أما الدين فيراد منه الاعتقاد بالأصول والعمل بأحكام الفروع، أي الشريعة.

بذلك، لا ينبغي لأي معتقدٍ أو مؤمن مناهضة علم الكلام، ذلك أنّ ردّ الشبهات وإثبات أصول العقائد أمرٌ واجب في حدّ ذاته، والمهم في هذا المضمار ـ أي مضمار رفع الشبهات وإثبات أصول الدين ـ تحديد ما هو ذلك الذي نسعى لرفعه؟ أو ذاك الذي يبذل المتكلّم جهده لإثباته؟ وكيف يفي المتكلّم بمسؤولية الدفاع عن الدين؟ وما هي النتائج المترتبة على عمله هذا؟ والمهم في زماننا هذا أن نعرف أنّ سمع العالم إلى أيّ حدّ منصت للدفاع العقلاني عن الدين بصورته المتداولة في علم الكلام؟! إنّ هذا السؤال يأخذ معناه بصورة خاصّة عندما نركّز نظرنا على جهود متكلّمي أوروبا المعاصرين.

لقد ركّز متكلّمو أوروبا على التفسير والتأويل، مستعيضين بذلك عن الجدل

---

(١) المصدر نفسه: ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٤٢٠.

التقليدي الذي كان سائداً بين المتكلّمين من قبل، وقد ظهر إحساس مشابه لدى فرقاء من أهل العلم والفضل المسلمين، إذ أحسّوا بلا جدوائية المساجلات الكلامية العتيقة، بيد أنّهم ـ في غالبهم ـ تصوّروا أنّه بالإمكان منح الاعتقادات الدينية مزيداً من الاستحكام عبر ممارسة نوعٍ من التطابق والانسجام بين الدين من جهة والعالم المتجدّد وما يحمله من علوم ومناهج بحثية حديثة من جهة أخرى، فإذا ما أطلقنا على مثل هذه الخطوات مصطلح «الدفاع العقلاني عن الدين» فإنّ جوابي عن سؤالكم السالف الذكر هو أنّ الدين سوف يخرج بذلك عن حقيقته وتكوينه، بل سيتحوّل العقل نفسه ويبتلي بالانحصار والتضيّق حتى يغدو ـ كما قال برغسون ـ مجرّد مباينٍ للمادة.

سبحاني: الدين معرفةٌ ونهضة متعدّدة الأغراض والجوانب، تنحو منحى التكامل في أبعاد أربعة هي: إصلاح الفكر والعقيدة، وتربية المبادئ الأخلاقية الإنسانية السامية، وتجويد العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع، واستبعاد مختلف أشكال الإجحاف والتمييز اللامبرّر.

إنّ هذه الأبعاد برمّتها تكتسي ثوب التحقق والوجود على ضوء الإيمان بالله تعالى، ونحاول هنا طرح هذه الأبعاد كافّة بشكل مختصر ومكثف.

أ ـ الإصلاح الفكري

لا يتسنّى لعقل الإنسان أن يفرغ من محتوياته، فلا يقدر على العيش بلا عقيدة أو انتماء، إنّ الدين يقول هنا: إن عالم المادة المتلاطم الفيّاض هو عالم مخلوق ـ من حيث وجوده ومن حيث نظامه ـ لموجودٍ أعلى وأرفع، ذلك الموجود الذي أبدع المادّة نفسها ومنحها نظامها وكينونتها.

ويصاحب عقل الإنسان وذهنه أسئلة ثلاثة على الدوام، وهذه الأسئلة الملحّة هي: من أين أتيت؟ ولِمَ؟ وإلى أين سأذهب وأصير؟

ولكلّ واحدٍ من هذه الأسئلة الثلاثة جواب واضح بالنسبة للإنسان العارف بالله

المؤمن به، فيما يفتقد جُماع هذه الأسئلة والاستفهامات جوابه في المذهب المادّي، ومن هنا بالضبط يلزمنا القول: إنّ للدين أبعاداً متنوّعة، وأنّ واحداً من هذه الأبعاد هو إصلاح الفكر نفسه.

وبمقارنة محتويات المدرستين الإلهية والمادّية، يمكن القول: إنّ الفكر يمتلك في ظلّ الدين تكامله ويجد ذاته الناضجة، فيما يكتنف مضمون المذهب المادّي إبهام بهيم وجهل مستشر وفقدان وعي شامل، بل لا معقولية أحياناً، إذ كيف يمكن التصديق بأنّ مادة هذا الكون قد منحت ذاتها نظماً ونظاماً؟!

ب ـ تنمية المبادئ الأخلاقية

يعدّ الدين دعامةً هامّةً للأصول والمبادئ الأخلاقية، ذلك أنّ مراعاة المبادئ الأخلاقية تصاحبها سلسلة من مظاهر الحرمان، فالتضحية والفداء مثلاً، وكذلك مساعدة المحتاجين، ورعاية الأمانة و... وكلّ واحدةٍ منها مبدأ أخلاقي مسلّم، لا يخلو واحد منها من المصاعب والمتاعب والعذابات، فكلّما أصلحنا الفكر عبر الدين، وتذكّرنا أنّ الله تعالى قد أمر بمراعاة الأصول الأخلاقية، بل ألزَمَنا بها بجعلها على صورة فرضٍ وتكليف، واضعاً مقابل كلّ مخالفة تقع عقوبةً وجزاءً.. تحوّلت الأخلاق إلى وظيفةٍ دينية، وغدت ـ من ثم ـ في حركة ذاتيةٍ نحو التحقق والوجود، وفي غير هذه الحالة لن تكون الأخلاق سوى مجموعة توجيهات وتوصيات ليس ما يضمن تنفيذها على أرض الواقع، فيأخذ بها فريق ويرعى حقّها فيما يذرها فريق آخر عرضةً لعصف الرياح أو يضعها تحت قدميه.

ج ـ تحسين علاقات أفراد المجتمع

وكما يكون الدين سنداً للأخلاق، فهو كذلك دعامة للمبادئ الاجتماعيّة أيضاً، فالمبادئ الاجتماعية تعتبر ـ لدى الأفراد المتديّنين ـ تكليفاً مقدّساً ووظيفةً دينية، أمّا عند

غيرهم فلن تكون هذه المبادئ مضمونة التنفيذ والإجراء سوى في صورتها القانونية وتحت سلطة رجال الشرطة والقوى الأمنية والعسكرية، أمّا حيث لا تمتدّ يد السلطة المادية الدنيوية فإنّ الأصول الاجتماعية والقوانين الوطنية الداخلية ليس ما يضمن تحققها على أرض الواقع، وما نقوله يتضح بجلاء بأدنى مراجعة لحياة الناس غير المتدينين.

د ـ إلغاء مختلف أشكال التمييز الظالم

يعتقد المتديّنون أن أفراد البشر كافّة كأسنان المشط الواحدة، فالجميع مخلوق لله تعالى، إذاً لماذا التمييز؟! ولماذا تمتلئ بطون فريقٍ من الناس فيما ينام فريق آخر فارغ البطن خائراً من الجوع؟!

وهنا، نجد أنفسنا مضطرّين ـ بعد ذكر هذه الأبعاد الأربعة للدين ـ للإشارة إلى أمرين:

الأوّل: لا يتسنّى لأيّ دين أن يحقّق هذه الأبعاد الأربعة في الحياة الشخصية والاجتماعية للإنسان، وليس هناك من دين قادر على ذلك إلا إذا اعتمد على العقل أو شاد بناءه عليه، وإلا فإن هذا الدين لن يكون سوى حفنةٍ من الخرافات المقدّسة، والرهبانية الزائفة، والانعزال عن الحياة بمعناها الإيجابي، والنزوع الصوفي السلبي، مما نرى نماذج له في الحياة الغربية الآلية، وإذا ما حكم فريق على الدين بأنّه معيق للرقي والتقدّم أو داعٍ إلى الرجعية الجاهلية والتخلّف فإن نظره لن يكون حينئذٍ سوى إلى مثل هذه الأديان التي جرّت وراءها عواقب وخيمة على البشرية.

الثاني: إن الدين يلغي التمييز لا الاختلاف، فالاختلافات ذات الطابع الإيجابي والتي تقوم بين أفراد المجتمع ليست بالتي يمكن إلغاؤها، أمّا الاختلافات القابلة للإلغاء والإبعاد فهي تلك التي لا تنبع من الفطرة الإنسانية والطينة البشرية، وإنّما تفرضها السلطة والقدرة ومظاهر الجبر والقهر والإلزام السلبي.

أمّا ما يرجع إلى الشقّ الثاني من السؤال حول تحديد العقل وما هو؟ فالجواب عنه: إنّ العقل هو ذاك الإدراك اليقيني الذي يفرض ذاته في مراحل إثبات الذات الإلهية والصفات والأفعال كذلك، العقل المصاحب للدين، أمّا العقل الرياضي فهو أمرٌ آخر لا ارتباط له بالتوظيف الديني للعقل.

إنّ العقل الذي يمكنه تأييد الدين ومساندته، ومنحه المزيد من الاستحكام والوثوق هو معرفةٌ للعالم بوصفه واجب الوجود، ومن ثم معرفةٌ لصفاته وأفعاله، ومن الطبيعي أن يكون لمعرفة الأفعال أسس ومبادئ خاصّة.. إنّ هذا العقل يرافق الدين على الدوام ويصاحبه.

العقل وأزمة الشرعية المنطقية

۞ هل تعتبرون حجية العقل ذاتية أم شرعية؟ وما هو الدليل؟ ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع «العقل طريق موصل للواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟!

۞ **داوري**: لقد وضعتم ـ بسؤالكم هذا ـ الطرف الآخر في معضلة يصعب التحرّر منها أو الانفلات، فالعقل حجّة في المواضع كلّها والحالات بأسرها، في كل مكان وكل شيء، لكن العقل لا يتبدّى دائماً وفي المواضع كلّها على صورةٍ واحدة، وإنما يكتسي ظهورات وصور ومعاني مختلفة، ويمكن لهذا العقل أن يكتسب شهادة صحته وصوابه عندما يحكم في أشياء يمتلك معها تناسباً وسنخيّة، وعندها ستكون حجيته ذاتية.

مثلاً، حجية العقل الرياضي حجيةٌ ذاتية، لكن ماذا نقول عندما لا تكون الحجية ذاتيةً؟

إنّ الحجية الذاتية والحجية الشرعية للعقل محفوظتان في مجالهما لا نناقش في ذلك، إلا أنني أعتقد بأنّ الحجية تثبت للعقل في بعض المجالات دون بعضها الآخر، ومن ثم فإذا نفذ العقل في أحكامه تلك المساحات التي لا تمتّ إليه بصلة فإن تدخّله هذا يكون

فضولياً، إنّ السؤال الذي تفضلتم به إنما يمكنني الجواب عليه عندما أعتبر العقل أمراً واحداً وثابتاً، بمعنى أن يكون هو هو دائماً وفي كل مكان وعند الأفراد كافّة، أمّا فرانسيس بيكون الذي كتب «ارغنون» ورينيه ديكارت الذي علّم المناهج الصحيحة لاستخدام العقل وأنصارهما وخلفهما فقد كانوا جميعاً مظهراً لعقل آخر مغايرٍ لعقل القرون الوسطى.

إنني لا أتحدّث هنا عن وجهة نظر أولئك الذين يرون العقل قدماً خشبية غير مكينةٍ ولا مستحكمة، إلا أنني لا أظن أن الإقرار بأن العقل في المدرسة العقلانية الجديدة مختلف عن العقل البرهاني أمرٌ صعبٌ أو عسير، فالذي يذهب إلى أنّ للعقل حجيةً ذاتيةً عليه ـ في البداية ـ أن يعرّف قصده من العقل، أيّ عقلٍ هو؟ هل العقل الأفلاطوني أو الأرسطي، هل العقل الكلامي؟ عقل الفارابي أم عقل ابن سينا؟ عقل ديكارت؟ عقل كانط؟ عقل برغسون أم العقل البراغماتي؟ عقل العقلانيين المحدثين؟ هل المراد العقل المتآلف مع النقل أم المضاد له والمقابل؟

المسألة الأخرى التي أثرتموها في السؤال تدور حول إثبات حجية العقل بالعقل نفسه، وقد فرضتم الدورَ في هذه الحال، إن أولئك الذين يفرضون للعقل حجيةً يؤولون في محاولاتهم هذه إلى المبادئ العقلية نفسها دون أن يثبتوا هذه المبادئ، ذلك أنّها إن لم تكن بديهيةً فهي غير مخارجةٍ للمقبولات والمسلّمات، من هنا قلّما يجري التساؤل عن طبيعة العقل وما هو؟ والذين يتعرّضون للحديث عن العقل والمنطق تكون لديهم عادةً صورة ـ ولو مبهمة مجملة ـ للعقل يشيدون عليها أحكامهم.

نعم، إنّهم يعتبرون هذا العقل عقلاً مطلقاً أو عقلاً أصلياً أصيلاً، دون أن يبحثوا في العقل نفسه، وما أجمل لو فعلوه، إن التحرّش بموضوعة حجية العقل واعتباره دون الحديث عن معانيه المختلفة لا يقلّ في مفاسده وأضراره عن فسحه المجال واسعاً لنموّ مغالطات والتباسات، مما يبدّل الموقف إلى عمليات اجترار وتكرار لا تغدو سوى تبديل طفيف في الألفاظ والتراكيب الكلاسيكية.

والخلاصة إنّ حجية العقل وعدمها أمر غير قابل للإثبات، واللازم فهم ذلك، والمهم كيف نحقّق هذا الفهم؟

أعواني: أعتقد أن حجية العقل ذاتية، ذلك أنّه لو استمدّ العقل اعتباره من الشرع لأدّى ذلك إلى اختلاف الأحكام العقلية تبعاً لاختلاف الشرائع، وأعتقد أن نفس إثارة هذا السؤال حول ذاتية حجية العقل أو استمدادها من الشرع، قائم على حكم مسبق فرض مسلّماً دون إثبات، وقد أخذ هذا الحكم المفروض جواباً عن السؤال عينه، فهذا السؤال مسبوق بافتراض تضادّ حاصل بين الشرع والعقل، وأنّ ما يستمدّ حجيته من العقل لا يمكن أن يستند في حجيته هذه إلى الشرع، وبعبارة أخرى هذا السؤال ينبني على افتراض وقوع انفصال حقيقي ما بين العقل والشرع، والحال أن ثمة احتمال في كون العقل والشرع ذوا حقيقة تتسم بنوعٍ من أنواع الوحدة والاشتراك، وفقط في التفاسير العقلانية يلبس العقل كسوة التضاد والتنافي مع الشرع، أما إذا كان العقل في معناه مغايراً للتفسير السائد في أوساط مدرسة أصالة العقل الجزئي أو المذهب العقلاني، ومتماهياً مع مفهوم العقل الإلهي، ولوحظت الشريعة ـ بمعنى الدين ـ في أبعادها كافة، فإنه لن يكون هناك مجال بعد ذلك لتصوّر التعارض والاختلاف، بل ستغدو النسبة بينهما تلازماً وارتباطاً.

أما السؤال: ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع: «العقل طريق موصل إلى الواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟.. فيمكن الجواب عنه من جهات مختلفة، إذ يمكننا القول مثلاً: إن هذه الشبهة شبهةٌ منطقية شبيهة بشبهة الكاذب، فإذا أخبر شخص بأنه يقول الكذب، فلا محالة هنا من الحكم بصدقه على تقدير أنه كاذب، والحكم بكذبه على تقدير صدقه فيما قال، وعلى كلا التقديرين نتورّط في جوابنا عن هذا السؤال في تناقض ومفارقة، وقد قدّم المناطقة أجوبةً متعدّدة الزوايا عن هذه الإشكالية، فقولنا: «معتبر» في جملة السؤال: «هل الاستدلال العقلي معتبر» لا يعني سوى «الصدق المنطقي».

من جهةٍ أخرى يمكن القول: إنّ العقل قوّة إلهيّة، وأنّ السنخية لها جانب من الإطلاق والعينية، أو نقول: إن العلم والمعرفة ممكنة للإنسان، ولها بعد عيني لا مجرّد بعد ذهني صرف، وفي هذه الحالة يستدعي الأمر منا أن نحكم بعينية العقل، وبإمكان نقده، بل يمكن فرضه كياناً ذا متعلّق عيني في صورته، والحديث أو الاستدلال حوله وممارسة تفكير فيه نفسه، أو نقول: إن العقل لا يملك قدرة التعقّل ونقد الذات ومن ثم يغدو العلم ـ وفقاً لذلك ـ أمراً ممتنعاً.

لا بد أن نوجّه السؤال إلى أنفسنا: من هو المخاطب في الوحي الإلهي؟ وأيّ قوى النفس هو المعاتب والمتحدّث إليه؟

من البديهي أنّ تلك القوّة الإلهيّة هي ذاك العقل نفسه، ولهذا السبب كانت هناك عناية خاصة في الكتاب الإلهي المبين بالتعقل، والفهم، والتدبّر و... مما هو من لوازم العقل ذاته.

۞ **سبحاني**: إن من يطرح مثل هذه الأسئلة مقرّ ـ من حيث لا يشعر ـ بحجية العقل ومعترف بها، فإذا ما زعم شخصٌ ما أنّ العقل لا يملك قدراً ولا اعتباراً فإنّ عليه أن يقيم دليلاً على عدم اعتباره ومتى؟ فإذا ما قدّم العقل دليلاً على عدم حجيّة نفسه فقد أقدم بذلك على الانتحار والقضاء على ذاته.

يحاول العقل ـ على الدوام ـ سحب النظريات إلى البديهيات وإرجاعها إليها، وعندما يبلغ البديهيات لا يملك في ساحتها تردداً أو تذبذباً، إنّه يدرك هناك بوعي تام النتيجة القاضية بأنّ ما أدركته فهو صحيح، وكما نقول في المجال الرياضي والهندسي: إنّ العقل حجّة، كذلك عندما لا تتوفر موضوعة تجربية، وإنما يكون هناك جرّ للنظريات إلى البديهيات علينا أن نقول الأمر نفسه، وكذلك الحال أيضاً في سائر المعارف والموضوعات والأخلاقيات، وغاية ما يثار عادةً في مجال المعارف هو بلوغ الاستدلال مبدأ عدم التناقض، فيما تنتهي الأخلاقيات وما يتصل بالحكمة العملية إلى مجال الحسن والقبح، وبناءً عليه، فإن للعقل حجيةً ذاتيةً بالطبع، وإذا ما كانت حجيته

شرعية لزم الدور، ذلك أنّ الشرع ما يزال ـ حتى اللحظة ـ غير حجة، فكيف يمكنه أن يمنح العقل الحجية والاعتبار؟!.

لقد جاء في نهاية هذا السؤال: ألا نقع في معضلة الدور لو حاولنا ممارسة استدلال عقلي لإثبات قضايا من نوع: العقل طريق موصل إلى الواقع أو الاستدلال العقلي معتبر؟

والجواب: كلا، إننا لا نقع في دورٍ أصلاً، ولهذا فنحن نقيم دليلاً وبرهاناً على القضية الأولى: العقل طريق موصل إلى الواقع، وكذلك القضية الثانية: الاستدلال العقلي معتبر، ذلك أنّه إذا كانت قضايا العقل نظرية كلّها فإن الدور يسيطر على المواقف، إلا أننا نملك نافذة مضيئة وهي: رجوع النظريات إلى البديهيات.

۞ **لا بدّ لنا من إرجاع التجربيات إلى البديهيات، ذلك أنها جزء من اليقينيات كما يحسبونها، إلا أنّهم عادةً ما يناقشون في هذا الأمر، بحيث لا يعدّون بعض التجربيات قضايا يقينية، وهذا معناه أنّه يلزمك أن ترجع إلى البديهيات عبر طريقٍ آخر، أليس كذلك؟**

۞ **سبحاني**: إنّنا نعتقد التجربيات أموراً يقينية، شريطة أن نعرّف التجربة تعريفاً سليماً، ذلك أنّ بعضهم يخلط ما بين التجربة من جهة وكلٍّ من التمثيل والاستقراء من جهةٍ أخرى، وفي أكثر الحالات يحصل تداخل سلبي بين التجربة والاستقراء، إذ من المسلّم أنّ الاستقراء لا يفيد يقيناً، ما لم تتمّ الإحاطة فيه بتمام الأطراف ذات العلاقة بالموضوع، وهي ليست بالتي يمكن أن تحلّ محلّه.

إننا نملك في التجربة برهاناً عقلياً واضحاً، وحسب المصطلح المعروف فإن الاستقراء ليس من نوع الحكم على المماثل، على خلاف التجربة التي تختزن حكماً على المماثل، وحيث يتم في الاستقراء إجراء مقارنات بين الأمور المتشابهة لذا لم يكن يقينيّاً، أما التجربة فإن الحكم فيها يجري تعميمه على المماثل لا المشابه، مما يفسح المجال للقاعدة العقلية اليقينية القاضية: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

❁ **لكن هذا الحكم هو الآخر غير بديهي.**

✿ **سبحاني:** لماذا؟ إنه يؤول إلى مسألة صدور المعلول بلا علّة؛ ذلك أنّه لو اختلفت آثار المتماثلات من تمام الجهات يُعلم أنّ لدينا أمراً موجوداً وآخر غير موجود، وإلا لو كان الجميع على مثال بعضهم بعضاً فلا ينبغي أن تتغاير الآثار، وهنا يقال: يلزم تحقق المعلول بلا علّة.

وعليه، ففصلنا التجربة عن الاستقراء جيداً، وإقامتنا الأولى على المماثلات والثانية على المتشابهات، من الأمور المسلّمة اليقينية.

❁ **هذا على تقدير إمكانية وصولنا إلى حقيقة شيء ما، وإدراكنا ماهيّته جيداً، وعلى تقدير وجود اتحاد ماهوي بين الأطراف و...**

✿ **سبحاني:** إننا نكتفي باتحاد الظروف، لقد فرضنا أنه موضوع ومتماثل.

❁ **حسناً، لكن بأيّ شيء استدلّينا على قاعدة: «العقل طريق موصل إلى الواقع»؟ إن هذه القاعدة نظرية وليست بديهية، إذاً فما هو دليلها؟**

✿ **سبحاني:** حذراً من أن نكون سوفسطائيين؛ إذ السوفسطائية باطلة عندنا.

❁ **كيف يمكننا إدراك حاقّ الأشياء؟**

✿ **سبحاني:** إنّ ما ندركه مطابق للواقع، لكن إدراكنا لا يستوعب الواقع كلّه، فالواقع أكثر سعةً من إدراكاتنا، تماماً كما تشاهد أنت دوران النجوم وحركتها، وأشاهد أنا ذلك، والأمر نفسه يشاهده الشيخ الرئيس ابن سينا، ويشاهده المنجّم و... ومن البيّن المسلّم أن استنتاجات كل واحد تختلف عن استنتاجات الآخر.

✿ **لغنهاوزن:** حجية العقل هي موضوع الفلسفة الدائم، حيث يمكن سرد جملة أجوبة حولها وفقاً لرؤى فلسفية مختلفة، إننا نلحظ اختلافاً بين الباحثين في تكوين العقل وماهيته، ولذلك لا يجدر بنا استغراب مشاهدة نظريات متعدّدة ومختلفة حول حجية العقل، فبعض الفلاسفة ـ على سبيل المثال ـ يذهب إلى تفسير العقل في نطاق محدود، ثم يرتّب على ذلك نفي الاعتبار المطلق لهذا العقل، فالاتجاه الإيماني الذي أشرنا

إليه سابقاً بحسب العقل ـ إلى حدّ ما ـ كياناً جافّاً جامداً عديم الروح، لذلك فهو يعتقد أنّ قيمة الإيمان أرفع من قيمة العقل، وهذا الأمر يلاحظ وجوده بشكل رئيس في كتابات كيركجارد.

من ناحية أخرى، يحاول التيار الحسّي التجريبي أحياناً أن يبرّر اعتبار العقل على أساس إمكانية إثبات أحكامه عن طريق التجربة، وهذا ما نجده ـ مثلاً ـ في نتاجات جون ستيورات ميل.

أما المذهب العقلي فيرى أن حجيّة العقل تدرك عن طريق حضوري شهودي، ونجد ـ على سبيل المثال ـ تصويراً واضحاً لموقف العقليين الإسلاميين في كتاب «آموزش فلسفة» في الدرس الثاني عشر منه، للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي.

وثمة بحث بين المناطقة الغربيين يدور حول الأصول المنطقية المتعارفة، وهو بحث على صلةٍ بمسألتنا هنا.

يدّعي بعضهم أن القوانين المنطقية قوانين توصيفية، فيما يبدي بعض آخر اعتقاداً بأنّ المنطق يضع بين يدي الإنسان قوانين التفكير وضوابطه، إنه يقول لنا كيف يمكننا أن نفكّر، وقد كان سبب هذا العامل القانوني الكامن في القضايا المنطقية موضوعاً للمباحثة والجدل، ودراسة مجمل الرؤى المطروحة هنا يحتاج إلى ما لا يقلّ عن كتاب كامل.

النظرية الأكثر جذابيةً من وجهة نظري في موضوع حجية العقل هي تلك القائمة على تلفيق يحتوي قدراً من التشابك والتعقيد بين النظريات المختلفة، فبالإمكان موافقة العقليين في أنّ الحجية الأولية ادعاءٌ عقلي قائم على الشهود العقلاني، وعلى سبيل المثال، عندما يوافق الإنسان على مبدأ التوازي الاقليدسي، فإن هذا الاعتبار الأوّلي يهيء ـ للوهلة الأولى ـ هذا التبرير القائل بإمكانية ممارسة الجرح والتعديل لهذا المبدأ في ظلّ ملاحظات مكثفة، وبناء عليه فإن الحجية التي يمتلكها العقل في مجال مبدأ موضوع التوازي ليست مطلقة.

ويمكننا ـ من خلال الدراسات العقلانية ـ ردّ وإبطال النتائج الضمنية لهذا الأصل الموضوعي، ومن بينها كشف الموضوع نفسه..

يمكننا إعادة النظر في أحكامنا المبنية على الشهود العقلاني الأوّلي، وعبر هذا المنهاج نرى أنّ العقل الإنساني يمتلك قدرات ملحوظة إزاء تنظيم ذاته وبث الانسجام داخل أعضائه.

ويمكن ممارسة نقد وتقويم لبعض تلك الأصول الأوّلية العقلانية، وذلك على ضوء مبادئ أخرى مصاحبة للمكتشفات التجربية والعملية، والذي يبقى من الحجية المطلقة للعقل حينئذٍ عدم إمكانية التخلّي عن العقل بشكل كامل أو تعريضه لنقد شامل وعام، إلا أنّه ـ مع ذلك ـ يمكن تفكيك العناصر المختلفة للعقل نفسه، ومن ثم تعريضها لنقد عقلاني على ضوء المعطيات المكتسبة من المجال العملي.

والمثال المعروف الذي ينقله الأغلب لتوضيح هذا الأمر، هو مثال كواين ويقول: سنبقى كالبحّارة، يعيدون بنا سفنهم وهم وسط البحار وبين أمواج المحيطات، إنّ القيام بهذا العمل أمرٌ غير ممكن أبداً، إلاّ أنّه لو تمّ القيام بهذا المشروع خطوة خطوة فإنّه سوف يكون أكثر عملانية وواقعية.

أمّا إشكالية الدور المشار إليها في السؤال، فقد كانت هي الأخرى نقطة بحث وجدل موسّع شارك فيه أغلب المناطقة والفلاسفة، فإذا فُهِمَ العقل في أعمّ معانيه الممكنة بحيث يغدو مستوعباً لمطلق أنواع الاستدلال وأشكاله، فيمكن حينئذٍ الادّعاء بأنّ أيّ حكم عقلاني سيصدر حول عقلانية العقل (الاستدلال) سيكون دوراً بالتأكيد، إلا أنّ استيعاب هذا الأمر مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود بديل آخر أمام الإنسان، ومدى ضرورة النظر بجدّية إلى هذا الموضوع .. يغدو صعباً جداً.

من هنا، تبدو لنا مسألة عقلانية العقل مشابهةً تماماً لأخلاقية الأخلاق، فإذا ما حصرنا الدليل على أخلاقية أمر بالاستدلالات الأخلاقية سقطنا ـ لا محالة ـ في دور قاتل، إلا أنّ هذا لا يعني أننا نواجه في الأخلاق أو في الموضوع المثار هنا في السؤال

مشكلةً جادّة، فهناك أشكال مشابهة تقع على تماس مع الجهود المنجزة لتقديم تبرير عقلاني للعقلانية، فما هو المشكل ليس العقلانية، إذ الحاجة إلى تبرير الذات خالٍ من الدور (ضرورة أن الحصول على تبرير للذات لا يحتوي دوراً).

والأمر الأكثر إثارةً في موضوع حجية العقل، هو كيفية الحكم ما بين الاستنتاجات المتعارضة عن العقلانية النظرية والعملية، فقد قدّم أغلب المشتغلين بهذا الموضوع نوعاً من التفسير السيكولوجي النفسي، بحيث غدا الاعتقاد مركّزاً على أنّ الرؤية الصحيحة هي تلك التي تتواءم مع الحالة النفسية المرغوبة، والطمأنينة الذهنية حسب رأي سكتوس امبريكوس، والاعتقاد الجازم الراسخ غير المهتزّ حسب رأي ديكارت، ونفي الشك وتثبيت الاعتقاد حسب رأي بيرس.

وثمّة في كلمات الغزالي تصوّر آخر، إنّه يرى أن السبيل للإطاحة بالشك يكمن في الإقدام على الخطوات التي تحول دون التورّط في الخطأ في الحكم، ولا شك أنّ على الإنسان الشروع في تكوين صورة عن العقلانية يمكن على أساسها وزن الأخطاء وتقويمها، ثم يتلو ذلك في مرحلة لاحقة دراسة المناهج التي من شأنها توريط الإنسان في الخطأ عبر التعصّب و...، ثم سعي حثيث لإزالة هذه الأسباب والعوامل، ويمكن في نهاية المطاف أن يرفض الإنسان حتّى تصوّره الخاص الأولي عن العقلانية نفسها أو إعادة النظر فيه.

النقطة الأساسية هنا هي أنّ المنشأ الأساسي للأخطاء يكمن في تعصّبات الميول الدنيوية، ومن هنا يجب على الإنسان أن يسعى دوماً للسيطرة على ذاته لكي يجتث جذور أخطائه في الحكم على الأشياء، وعبر ذلك، نشق طريقنا من مسألة المعايير العقلانية المناسبة ـ وهي مسألة نظرية ـ إلى عملانيات تهذيب النفس وبناء الذات، رغم أنّ تهذيب النفس لا يضمن لنا توافر القدرة على الحكم بحق وسط المعايير المتعارضة. إنّ منهج الغزالي يرشدنا إلى التواشج ما بين المناهج غير العقلانية وتقويم المنهاجيات

العقلانية.

✪ **ملكيان:** أظنّ أن مقصدكم من العقل في السؤال تلك القوّة التي يوظفها البشر جميعاً ويستفيدون منها، وربما اعتبروها أحياناً القوّة الوحيدة التي لا تكتسي أحكامها صبغةً شخصية أو نفسيّة، وإنما تحظى باعتراف عام وشامل.

لقد اعتقد المفكّرون منذ القدم أنّ هذه القوّة ذات جزءين أو بتعبير أكثر دقّةً ذات دورين وعملين هما: جزء أو أداء شهودي يرى الإنسان من خلاله الحقائق أو الأمور الانتزاعية كالذوات أو الكليّات مثلاً، وجزء أو فعلٌ استدلالي يبلغ الإنسان عبره النتائج من خلال المرور على المقدّمات، وهو ما يسمّى بالعقل الاستنتاجي أو المستدلّ أو البرهاني، ومن المؤكّد أنّ هذين الأداءين ليسا بمنعزلين عن بعضهما البعض، ذلك أنّ العبور من المقدّمات إلى النتيجة ليس في واقعه شيئاً آخر غير شهود العلاقة ما بين المقدّمات والنتيجة ورؤيتها.

وهكذا ساد اعتقاد منذ القدم أيضاً بأنّ مجموعة العلوم والمعارف البشريّة تنشطر إلى مجموعتين كبيرتين هما:

أ ـ العلوم والمعارف البديهية.

ب ـ العلوم والمعارف النظرية.

وتمثل الفئة الأولى تلك العلوم والمعارف الناتجة عن الفعل الأوّلي للعقل، أي أنها نتاج الشهود العقلي والرؤية العقلية، أما الفئة الثانية فهي التي لم تنبثق عن شهودٍ مباشر للعقل فاقدٍ للوسيط، وإنّما تظهر إثر نشاط ثانوي للعقل، بمعنى أنّ العقل نفسه يولّد تلك المعلومات عن طريق الربط والدمج، وكذلك عن طريق توفير مجموعة المعارف الأوّلية، ومن الطبيعي أنّ عمليات الدمج وتوحيد الإيقاع وخلق المعلومات الأولية ليس أمراً اعتباطياً يفتقد القاعدة، بل المفترض أنه تابع ـ تماماً ـ لقوانين المنطق الصوري الذي يعدّ بذاته نتاجاً شهودياً عقلياً، إذ تحسب معطيات هذا المنطق على معارف الفئة الأولى.

وبناءً على هذا، تغدو المعلومات النظريّة كافّة مبتنيةً على المعلومات البديهية الشهودية، وبعبارةٍ أخرى، تكون المعطيات النظرية كافّة نتائج لسلسلةٍ من الاستدلالات التي ترجع موادّها إلى معلومات بديهية، فيما تتبع صُوَرها قواعد المنطق الصوري، وهي قواعد تؤول بدورها إلى معلومات بديهية أيضاً، والملاحظ ـ وفقاً لهذا الاعتقاد ـ أنّ مآل المعلومات كافّة إلى تلك الشهودات العقلية نفسها.

ويمكن هنا إثارة تساؤلين هما:

أ ـ هل المعلومات النظريّة بتمامها هي ـ من الناحية الواقعية والعملانية ـ على الشاكلة التي يطرحها هذا التصوّر؟ أي أنه تمّ فيها استنتاج الصورة مع رعاية القواعد المنطقية من المعطيات البديهية أم لا؟

الذي يبدو أنّ الجواب عن هذا السؤال سلبي، نعم، كمال المطلوب هو أن تقوم المعلومات والنظريات كافّة على بناء منطقي مشادٍ على المعطيات البديهية، إلا أنّ هذا الكمال المطلوب لا يحصل أبداً، وما أكثر ما يكون غير قابل للتحقّق.

ب ـ من أين أخذت المعلومات البديهية الشهودية اعتبارها وقيمتها؟ وأظنّ أن سؤالكم يتمركز هنا، ولكي نجيب عليه، لا بد أنّ نقول: إن بداهة أيّ قضية تعني أنّ العقل البشري يصدّق مضمونها ويعجز عن التصديق بنقيضها، إنّ معنى قولنا: إن العقل قد أدرك القضيّة الفلانية إدراكاً شهودياً هو أنّه لا يقدر أبداً على التصديق بنقيضها.

وهنا نسأل جميعاً: كيف يمكن من عجز العقل عن التصديق بنقيض (أ) استنتاج أنّ (أ) صادقة ومطابقة للواقع؟ وبعبارةٍ أخرى، من أين أحرزنا صدق القضية القائلة: «كل قضية لا يتمكن العقل من التصديق بنقيضها فهي مطابقة للواقع»؟ وبعبارة ثالثة، كيف أمكن استنتاج صدق (أ) من عجز العقل عن تصديق نقيضها؟

ولعلّه يقال: إن قضيّة: «كل قضية يعجز العقل عن التصديق بنقيضها فهي صادقة»

هي بنفسها قضية شهودية بديهية.

إلا أنّ هذا الكلام يجاب عليه بأنّه على افتراض ذلك، يمكن نقل السؤال مرّةً أخرى إلى عين هذه القضية البديهية الشهودية، حيث نستفهم عن صدقها، ومن أين أحرزناه؟

ما أريد قوله هو أن معادلة «إنّ قضية يعجز العقل عن تصديق نقيضها هي قضية صادقة» تمثل فرضية مسبقة بالغة الأهمية، حيث لا مفرّ ولا خلاص لنا عن افتراضها، إلا أنّها ـ على أية حال ـ مجرّد فرضية مسبقة لا أكثر.

والنتيجة، إنّ قضية «العقل سبيل للواقع» أو قضية «الاستدلال العقلي معتبر» وأمثال هذه القضايا لا يمكن الاستدلال عليها بعملية برهنة عقلية، وإنّما تؤخذ فرضيةً مسلّمةً مسبقة.

تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني

۞ ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟ هل تمام القضايا الكامنة في النصوص المقدّسة أم تلك الناظرة منها إلى الواقع دون تلك المعنية بالقيم أم بعض القضايا الحاكية عن الواقع لا جميعها؟ هل أنّ مبادئ القضايا الدينية والمذهبية ولوازمها تقع هي الأخرى في مركز البحث والدراسة كلامياً، ومن ثم تخضع لعمليات الدفاع الكلامي؟

۞ **سبحاني**: لعلم الكلام موضوع واحد ذو أبعاد ثلاثة هي: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، تلك الأفعال التي نقول عنها: إنّ منها التكويني ومنها التشريعي، ويقصد بالأفعال التكوينية ما يرجع إلى حكمة الخلق والغاية من إبداع العالم، أما الأفعال التشريعية فهي ما يرجع إلى بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وما أتتنا به من أحكام.

بناءً عليه، لا يمكن اعتبار علم الكلام خالياً عن الموضوع أو فاقداً له، فإنّ موضوعه هو ما أشرنا إليه، لكن مع شرح أفعال الله تعالى حتّى يستوعب تمام الموضوعات، لكننا ـ مع ذلك ـ غير قادرين على الدفاع عن نصوص الكتب المقدّسة برمّتها.

۞ **لغنهاوزن**: ثمّة في الأديان كافة مجموعة من الادعاءات الأساسية المتنوّعة، وثمة

في مقابل هذه الادعاءات انتقادات حقيقية وموهومة يمكن أن تثار، فالإلهيات (أو اللاهوت) عبارة عن دراسة التعاليم الدينية والانتقادات المسجّلة عليها، ولهذا كان هناك تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب وبين الإلهيات بوصفها شعبةً من الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الثقافة الإسلامية، فأساس الاعتقادات الدينية، أي وجود الله تعالى يمثل أحد الموضوعات الرئيسة في علم الكلام وفلسفة الدين، كما هو كذلك في العلوم الإسلامية: الحكمة، والكلام، والعرفان.

من الخطأ تقسيم القضايا التي يقدّمها لنا النص الديني إلى توصيفية ومعيارية قيمية، ذلك أن هذا التقسيم يفترض مسبقاً وجود قضايا ذات طبيعة توصيفية بحتة وأخرى ذات طبيعية قيمية صرفة، وهذا الافتراض المسبق لا أساس له ولا مستند يمكن أن يعتمد عليه، فلو أننا قبلنا بطيفٍ من المفاهيم الوصفية والمعيارية فسنعي جيداً أن هذه المفاهيم كانت في النصوص الدينية المقدّسة لأديان العالم كافة متداخلة تداخلاً معقداً ومتشابكاً يولّف منها عنصراً موحداً، فالفلسفة التاوية الصينية تملك أوصافها لعالم الوجود وفهمها وقراءتها له، كما تملك تصوّراً عن وظيفة الإنسان ومسؤولياته، وهكذا الحال في الإرادة الإلهية الموحاة إلى الأنبياء عليهم السلام، فهي توصيفية ـ بلحاظ التوقعات الإلهية ـ كما أنها قانونية معيارية، وحتى شهادة التوحيد: «لا إله إلا الله»؛ إذ كما تدلّ على إبداء حقيقةٍ عينية، كذلك تعيد تصوّر الإنسان للمبدأ المتعالي للخير وللاعتبار الأخلاقي، فشهادة التوحيد التزام بموقف تعبدي أمام الله تعالى.

داوري: إن تعيين موضوع علم الكلام أمر معقد وبالغ الصعوبة، وإذا ما سألني شخص: ما هو موضوع العلم؟ وهل يلزم العلوم جميعها أن يكون لها موضوع يبحث فيها عن عوارضه الذاتية؟ لعلّ بإمكاني القول: إن موضوع علم الكلام هو أصول الدين، بوصفها مقولات خضعت للتساؤل والتشكيك والإنكار، ووفقاً لذلك لن تغدو القضايا الخبرية التي احتواها النص الديني المقدّس ولا غيرها مما جاء في السؤال.. لن تغدو موضوعاً لعلم الكلام، رغم إمكان صيرورتها مسائل له، فالسؤال

عن علم الكلام: هل هو ـ على حدّ تعبير آية الله طالقاني ـ من العلوم الحقيقية أم لا بد من اعتباره واحداً من العلوم الاعتبارية؟ سؤال يستدعي بحثاً شاقاً.

يعتقد بعض المعاصرين البارزين أن علم الكلام داخل في زمرة العلوم الحقيقية، وبين العلماء المتقدّمين ثمة من ذهب إلى اعتبار هذا العلم دراسةً جادةً في حقائق الموجودات عن طريق إعمال الفكر فيها مع الالتزام بالوحي، ووفقاً لهذا الرأي تحدث مقاربة واضحة بين علمي الكلام والفلسفة، حتى يمكن القول بأن موضوعهما قد غدا هنا واحداً، كما أن موضوع علم الكلام على هذا سوف يكون وجود الله سبحانه.

ملكيان: لا يدور علم الكلام في صورته التي عرفها حتى اليوم في الثقافة الإسلامية المتداولة حول تمام القضايا التي تستكنّ داخل النصوص الدينية المقدّسة، ذلك أنه يستبعد تماماً من دائرة عمله تلك القضايا الناظرة إلى البعد القيمي مثل: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٤)؛ ﴿**وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ**﴾ (الحشر: ١٩)، بل حتى القضايا الناظرة للواقع (لا للقيم) لا تدخل برمّتها نطاقَ الدرس الكلامي، مثل: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾ (الأنبياء: ٣٠)؛ ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ**﴾ (العنكبوت: ٦٤)، بل يتركز هدفه على مهمّ هذا النوع من القضايا، مثل تلك ذات الصلة بصفات الباري وأفعاله، والنبوّة العامة والخاصّة، والمعاد و...، وربما انشغل أحياناً ببعض الفرضيات المسبقة أو اللوازم والمستدعيات اللاحقة التي تتصل بتلك القضايا الناظرة للواقع.

أما ما يسمّى اليوم في الثقافة الغربية بعلم الكلام وبتعبير أدق: اللاهوت (Theology)، فيشمل تمام القضايا والمعطيات التي تقدّمها لنا النصوص المقدّسة، أعم من تلك الناظرة للواقع أو للقيم والمعايير؛ فعندما يقال: إن اللاهوت السائد اليوم في الغرب يتناول حتى القضايا القيمية في الدين ويدافع عنها، ربما يتوهّم شخص أن اللاهوت صار يستوعب علم الفقه وأمثاله، وهذا ما يستدعي ـ تلقائياً ـ إشكالية تبدّد

الحدود الفاصلة بين هذين العلمين اليوم في الغرب، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالفقيه ـ من حيث هو فقيه ـ لا يحقق نجاحاً في عمله إلا عندما يثبت أن الحكم الفلاني (القيمي) ـ سياسياً كان أم قضائياً أم جزائياً أم اقتصادياً ـ قد تمّ استنباطه واستخراجه من النصوص الدينية المقدّسة مع المراعاة الدقيقة لقواعد الاستنباط وضوابط الاجتهاد، والتي جاء الحديث عن بعضها في «مباحث الألفاظ» من علم أصول الفقه، وبعبارةٍ أخرى ليس شأن الفقيه، بل لا يتوقع منه، غير بناء فتاويه على النصوص الدينية، فإذا ما أنجز عمله هذا بضبطٍ وانتظام فإنه يكون ـ من الزاوية التي ننظرها هنا ـ قد أتمّ عمله على أحسن حال.

ومن هنا بالضبط يبدأ عمل المتكلّم، إذ مع فرض كون الحكم القيمي منتمياً حقيقةً إلى أحكام الدين الواقعية، أي مع الأخذ بقول الفقيه، يبدأ المتكلّم رحلته في الدفاع عنه، لا أنه يدافع عن وجود هذا الحكم في النصوص الدينية مما يتكفل به الفقيه نفسه، إذاً فهو يدافع عن صوابية الحكم بعد الفراغ عن وجوده في النص الديني.

۞ ومن الطبيعي هنا أن تسأل: ماذا تقصد بالصواب هنا؟

۞ ولكي نوضح المفهوم لا بد أن نضيف أنه حيث كانت الغاية القصوى لجهود المتكلّم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، وأن هذه المعتقدات تنشطر إلى قسمٍ ناظرٍ إلى الواقع وآخر ناظرٍ إلى القيم والمعايير.. كان من وظائف المتكلّم الدفاع عن هذين القسمين معاً، أي أن عليه أن يمارس نوعين من الدفاع: أحدهما دفاع عن القضايا الحاكية عن الواقع، وآخر عن تلك المتكفلة بيان القيم والمعايير، والدفاع الأول دفاع عن صدق تلك القضايا، بمعنى مطابقتها للواقع، أما الدفاع الثاني فيظلّ التساؤل حائماً حوله: كيف يكون؟ ومن أي جهة؟ فهل لهذه القضايا صدق وكذب حتى يتسنّى لنا الدفاع عن صدقها؟

الذي نراه أنه لا يصحّ اعتبار هذا النوع من القضايا متصفاً بالصدق والكذب، مما يعني أن الدفاع عنها لا يعني دفاعاً عن صدقها، إنما دفاع عن قدرة الإنتاجية الكامنة

فيها، قدرتها على حلّ المعضلات الإنسانية، وحصيلة القول: إن الدفاع عن صوابية الحكم الديني أعمّ من الصدق (في الأحكام الواقعية) والإنتاجية والعملانية (في الأحكام القيمية).

وأرى أن التذكير هنا لا يخلو من فائدة، إن على المتكلّم كي يحقق نجاحاً في دفاعه عن جدوائية الأحكام الدينية القيمية، أن يحدّد ـ بدايةً ـ المسائل التي جاءت هذه الأحكام لوضع حلول لها، فما هي المشاكل التي استهدفت هذه الأحكام تفكيكها وتبديدها؟ وما هي المعضلات كذلك؟ ذلك أنه ما لم يحدّد هذا الأمر تماماً لا يمكن معرفة هل هذا الحكم أو ذاك ذو جدوائية أم لا؟

وعليه، لا بدّ سلفاً من حسم موضوع هادفية الدين، فما هي المشكلات والملفات التي استهدف الدين تقديم حلولٍ لها؟ وهذا ما يدفع المتكلّم دفعاً نحو مواجهة إحدى أهم معضلات الفكر ومشاقه، ألا وهو الجواب عن التساؤل التالي: ما هي حاجة الإنسان للدين؟

المنهج الكلامي ووظائف المتكلّم

۞ ما هو المنهج الكلامي؟ وهل يُستفاد في علم الكلام من المنهج العقلي الفلسفي، والتجربي العلمي، والنقلي التاريخي أم أن بعضها فقط هو المستخدم في هذا العلم؟ ولماذا؟

۞ **سبحاني**: المبدأ الأولي هو الاستفادة من العقل، فالمتكلّم راغب في توظيفه والانتفاع به، لكن كان الغرض ـ على الدوام ـ ذا دورٍ رئيس في تعيين المنهج، وكان غرض علم الكلام الدفاع عن الدين، لذا فقد يستفيد ـ أحياناً ـ من التجربة، بل قد لا يجدُ بُدّاً في أحيانٍ أخرى من الرجوع إلى التاريخ والأخذ منه، مثل بحث الإمامة، حيث لا يمكن إثبات مقولاتها بالعقل وحده، اللهم إلاّ المبدأ العام، ومن الواضح أن تاريخ الإمامة والسقيفة إنها يستندان إلى التجربة والتاريخ، لكن مع ذلك يتحدّد ذلك بدائرته

الخاصّة.

✿ **ملكيان:** نظراً لوجود الأنواع الثلاثة من القضايا في النصوص الدينية المقدّسة، وهي القضايا التجربية، والقضايا العقلية الفلسفية، والقضايا النقلية والتاريخية، فإن المتكلّم الذي تقوم وظيفته على الدفاع عن الدين سيستخدم ـ بل يجب عليه ذلك ـ المناهج الثلاثة وتلقائياً، وهي: المنهج التجربي، والعقلي، والتاريخي.

فمثلاً، جاءت في القرآن الكريم جملة قضايا تجربية مثل: ﴿**وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء**﴾ (النور: ٤٥)، و﴿**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ**﴾ (الحجر: ٣٢)، كما جاءت مجموعة قضايا عقلية فلسفية، من قبيل: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾ (الأنبياء: ٢٢)؛ و﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ**﴾ (القصص: ٨٨)، وجاءت قضايا نقلية تاريخية، من نوع: ﴿**غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ**﴾ (الروم: ٢ ـ ٤).

فالمتكلّم الذي يقف على منصّة الدفاع عن صوابية القضايا الدينية وحقانيتها يلزمه معرفة مناهج العلوم التجريبية، والعقلية، والفلسفية، والنقلية، والتاريخية، ثم استخدامها في عمله وتوظيفها.

✿ **لغنهاوزن:** هدف علم الكلام في التراث الإسلامي، كما في الكلام الفلسفي أو اللاهوت العقلي في الغرب، هو تدوين نظام عقلاني، وخلق انسجام منطقي بين القضايا الدينية، فيما تفهم فلسفة الدين عادةً أنها على ارتباط بأساسيات وكلّيات المدّعيات المسيحية التي يشاركها فيها كلّ من الإسلام واليهودية، وربما ينظر في بعض الأوقات لبعض القضايا الجزئية على أنها جزء من فلسفة الدين، مثل الدفاع عن مقولة التثليث المسيحي، رغم أن الأنسب بمثل هذا النوع من الموضوعات أن يدرج ضمن مباحث الكلام الفلسفي.

والمنهج السائد في معطيات الكلام الفلسفي واللاهوت العقلي ـ كما هو ظاهرٌ منهما ـ هو المنهج الفلسفي العقلي، فعندما ينشغل المتكلّمون بتكوين نظام كلامي منسجم

ومنظم فإن ما نفهمه من صفة «منظم» إنما هو ذاك التناغم العقلاني الواقع ما بين القضايا الداخلة في دائرة البحث والعمل. وعندما نطالع علم الكلام ندرك أن ثمة مناهج متشابهة قد تمّ توظيفها، فلكي يجري إثبات ادعاءٍ مفروض تُقام مجموعة من البراهين، كما تخضع الملاحظات المسجّلة عليها للدرس والملاحظة، وتدوّن الأجوبة، فيما تشاد ـ في الوقت عينه ـ براهين أخرى لصالح الطرف الآخر، فيقوم المتكلّم بنقدها أيضاً.

أما المتكلّمون المسيحيون فينشغلون ـ في الأعم الأغلب ـ بتأليف نتاجات كلامية لا يمكن حسابها على الكلام الفلسفي، ومن باب المثال أذكر علاقتهم الشديدة بدارسة الأهمية الأخلاقية للتعاليم المختلفة، أو رغبتهم بنقد نظرية فلسفية خاصة انطلاقاً من مضمونها الأخلاقي، وهو ما يسمّونه الكلام الأخلاقي.

نعم، لا يصحّ أن نعتبر الفرق بين الكلام الأخلاقي والكلام العقلي كامناً في عدم توظيف المتكلّم الأخلاقي المناهج العقلانية، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يشيد هذا المتكلّم أدلّةً وبراهين لإثبات وجهة نظره أيضاً، كما يسجّل ملاحظات ناقدة على وجهات نظر الآخرين، إلاّ أن هدفه ليس عرض نظام عقلاني للعقديات، بل رصد جوانبها الأخلاقية فحسب.

من ناحية أخرى، لا يعني انشغال المتكلّم العقلي ـ بشكل أساسي ـ بخلق انسجام عقلاني داخل مجموعة من المفاهيم والتعاليم أنه لا علاقة لعمله إطلاقاً بالمناهج التاريخية والتجربية، فقبل كل شيء تُستنبط تلك التعاليم التي يهدف المتكلّم الدفاع عنها من التراث التاريخي عادةً، فالذي يريد بلورة لاهوت عقلاني للتشيّع عليه أن يكون مطلعاً على البيانات الرئيسية التي جاءت على لسان الأئمة المعصومين.

الجانب الآخر الذي يتصل بعلاقة المنهج التاريخي بعمل المتكلّم العقلي هو أن على هذا المتكلّم رصد التحوّلات التاريخية لكل مفهوم ديني مع نقده، فلكي نفهم السبب في تركيز أحد المتكلّمين على دليل خاص، علينا أن ندرس الادعاءات المقابلة التي كان

يواجهها، وفي سياق الأرضيات التاريخية المختلفة من الممكن أن نطّلع على وجود آراء مضادة للبداهة العقلية، بحيث إن ادعاءً ربما يراه متكلّم بديهياً فيما يراه الآخر موضع جدل ومناقشة.

بل حتى المعطيات التجريبية من شأنها الارتباط باللاهوت العقلي، فقد مرّ عهد كانوا يتصوّرون فيه أن مدارات الكواكب السيارة يجب أن تكون دائريةً، لأن الحركة الدائرية أكمل الحركات، من هنا كانوا يحسبون السيارات واحدةً من أوائل المخلوقات الإلهية، ولذا اعتقدوا أن ذلك يفرض دائرية حركتها، وهو ما كشفت التجربة فيما بعد عن خطئه.

فالذي كان يحصل أن مجموعة من الادعاءات كانت تقدّم بوصفها عملاً عقلياً، فيما لا يمكن ـ بأيّ وجهٍ من الوجوه ـ إثباتها على أساس العقل، من هنا، ففهم دائرة الفعل العقلي ونطاق نشاطات العقل فهماً أفضل وأكمل يُلزم الإنسان الاطلاعَ على نتائج المعطيات التجربية، ودون ذلك يظلّ الخطر قائماً في أن يناقض معطى عقلي من هذا النوع يبدو لنا واضحاً، أفضلَ تفسير متوفر للمعطيات التجربية.

وعليه، فحتى لو قبلنا بالعلاقة القائمة بين العلوم التجربية والتاريخية مع اللاهوت العقلي، فلا يعني ذلك أن المنهج الرئيس في الكلام الفلسفي وعلم الكلام مغاير للمنهج العقلي.

۞ **داوري**: المنهج الذي يقوم عليه علم الكلام منذ بدو تكوّنه هو المنهج الجدلي، إلا أن المتكلّمين المتأخرين ـ لا سيما منهم البروتستانت ـ وظفوا مناهج وصفية تقريرية وبيانية، وكان مقصدهم الرئيس من ذلك تحديد علاقة الإنسان بالدين، وما هو الذي يفهمه منه أو يأخذه؟

وطبقاً لهذا الوضع الجديد يتلاشى من البين كلياً التقسيم المعروف لعلم الكلام إلى كلامٍ عقلي وآخر نقلي، على أساس أنه لابد أولاً من معرفة النقل وفهمه، لكن ذلك لم يعد مناسباً لوضع العصر، ففي زماننا لم يعد الإنسان مبالياً كثيراً بالبحوث العقلية، ولا

مبدياً حساسية واهتماماً بالنقل، وهذا ما يجبر المتكلّم على الانشغال بالفهوم الإنسانية، ليرى هل يمكن التوصل إلى تكوين لغةٍ تقع موقع الرضا في أسماع الناس؟

وخلافاً لما يتصوّر، لا يغدو الناس متديّنين عبر المنطق، كما لا يعرضون عن الدين بسبب المنطق أو العلم، من هنا يلزم تحصيل الأنس بالكلمات الدينية، حتى يحصل استنطاق للكتاب الديني في موضوعٍ ما، لنرى ما يقوله الكتاب نفسه، لا أن نقوم بتطويعه وفرض الأفكار عليه.

إن هذه هي وظيفة المتكلّم في فهم عصره وزمانه، أن يكتشف السبيل التاريخي للوصول إلى الدين، وإلاّ فإن تطبيق الأحكام الفرعية على متطلّبات العصر والزمان وإصدار فتاوى متناسبة مع ذلك أمر يعود شأنه إلى الفقيه، وليس من وظائف المتكلّم، فالمتكلّم لا يطابق الدين مع علوم عصره ومعطياته، إنما يكتشف في علوم العصر وعي الناس وعقلها وفهمها لا ليتكلّم على وفقها، بل ليعرف ما هي الزوائد الموجودة في فهمنا والتي نبغي استبعادها؟ وهنا، تبدو للعقل والنقل والتاريخ أدوار ووظائف.

۞ كم هي مراحل عمل المتكلّم؟ هل توافقون على تقسيمها إلى ثلاث: «درس معالم النظام العقدي» و «شرح هذا النظام وبسط البيان فيه» و«الدفاع عنه أمام مخالفيه»؟ ولماذا؟

۞ سبحاني: يتأثر هذا السؤال بما فعله الغربيون، فلمتكلّمهم مثل هذه المراحل الثلاث؛ ذلك أن العقيدة المسيحية لم تكن عقيدةً واضحة، الأمر الذي دفع علماء الكلام المسيحي لاكتشاف هذه العقيدة أولاً، ثم شرحها وبيانها، ثم الدفاع عنها في المرحلة الثالثة، إلاّ أن الوضع كان مختلفاً تماماً في الإسلام، لذا فلا معنى لهذه الخطوات عند المتكلّم الإسلامي، فما شأن هذا المتكلّم بكشف العقيدة ثم بيانها ثم الدفاع عنها! فمن اليوم الأول للإسلام كانت العقيدة الإسلامية قد بيّنت بوضوح في القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، وفي نهج البلاغة وأحاديث أمير المؤمنين عليه السلام.

۞ فعلى من تقع إذاً مسؤولية تفسير هذه النصوص؟

✿ **سبحاني**: الفعل التفسيري متعلّق في قسم منها بالقرآن ونهج البلاغة، لهذا نحن نرى أن المتكلّم معنيّ ـ بالدرجة الأولى ـ بالدفاع عن المعتقد الإسلامي، نعم إن كلامكم هذا يغدو صائباً عندما نطبقه على التجربة السلفية في الإسلام، فالسلفية السنّية عمدت ـ أولاً ـ إلى تنظيم بناء العقائد، كما فعل أحمد بن حنبل في كتاب السنّة، وأبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة، لقد كتب السلفيون نظاماً كاملاً للعقائد الإسلامية، ثم شرحوه وبيّنوه، ثم ـ بعد ذلك ـ هبّوا للدفاع عنه.

وواقع الأمر، أن السلفية السنّية حيث لم تعتمد منهج المتكلّمين الشيعة، اضطرّت للمرور بالخطوات الثلاث المذكورة، كما كانت الحال مع المتكلّمين المسيحيين، أما المتكلّمون الشيعة فكان الوضع مختلفاً عندهم، فقد أخذوا عقائدهم ـ منذ البداية ـ من النبيﷺ والإمام عليعليه السلام وسائر الأئمة الأطهارعليهم السلام وقد اتضحت هذه العقائد عندهم منذ القرن الأول الهجري، نعم الكلّيات العقدية لا الجزئيات.

حاولوا الآن مراجعة كتاب الإبانة للأشعري أو كتاب مقالات الإسلاميين له، تجدون أنه قد ذكرت فيه سلسلة من العقائد السنّية كل واحدةٍ منها ردّ وتفنيد للمذهب الآخر، وكأن العقائد الإسلامية إنما نشأت في ثنايا الردود والنقوض المتبادلة، وهذا عيب يُعاب عليه الإسلام، فمن المفترض أخذ العقائد الإسلامية من القرآن والأئمة ونهج البلاغة، ولا يمنع ذلك من الشروع ـ فيما بعد ـ بتنظيم بناء عقدي متكامل، تماماً كما فعل الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فلا إشكال في هذا التنظيم عندما يهدف تفهيم الآخرين، دون أن يعني ذلك أن فقدانه يدخل عقائدنا في ظلمات العتمة والإبهام والضبابية، كما كانت الحال مع المسيحية والسلفية والأشعرية.

✿ **داوري**: على المتكلم المعاصر ـ أولاً ـ أن يدرس علاقتنا بالدين، ولماذا غدا هذا الدين مهمّشاً في الحياة العصرية والحديثة؟ وهل يمكن ـ من الأساس ـ إيجاد متدين في مثل هذا الزمان أم لابد من صنع عالم جديد مختلف؟

من الممكن أن يشعر المعتقدون بالدين بالزهو والسعادة في عمليات الإثبات العقدي

والجدل الكلامي ـ ردّاً وإثباتاً ـ كما هو المتداول، إلاّ أن ذلك لا يترك تأثيراً على حال الدين اليوم، سيما مع ذاك العقل الآتي من القرن الثامن عشر الميلادي، والذي غدا محوراً للأشياء جميعها، إذ لا يمكن بهذا العقل الوصول إلى حقائق الدين أو الدفاع عنها، ذلك أنه غدا ـ في جوهره وذاته ـ مقابلاً للنقل، ولهذا لم يعد سهلاً أو ميسوراً بناء نظام عقدي معه.

نعم، لقد جرى ـ فيما سبق في علم الكلام ـ تنظيم بناء عقدي، بل قدّم مشروحاً ومبسوطاً من جانب المتكلمين، لكن السؤال هو: ألم يهجر في عصرنا ذاك النظام العقدي ويُمنى بالانزواء والعزلة؟ وإذا حصل ذلك فلماذا؟ ربما يلزم إعادة فهم هذا النظام وفقاً لصورةٍ جديدة.

۞ ملكيان: يمكن جعل عمل المتكلّم على مراحل هي:

أ ـ فهم معاني الألفاظ الواردة في النصوص الدينية والمذهبية ومفاهيمها مع بيانها وشرحها، مثل: الإيمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت والحياة، الرجوع إلى الله.

ب ـ كشف النظام العقدي الديني والمذهبي، ثم عرضه وتقديمه للآخر.

ج ـ شرح هذا النظام، بمعنى إثبات معقوليته.

د ـ الدفاع عنه أمام نقّاده والمعترضين عليه.

۞ لغنهاوزن: الإشكال المسجّل على عمل المتكلّم لا يتناول المناهج المذكورة أعلاه، وإن أمكن أن يضمّ إليه انتقاد النظريات المنافسة، إلاّ أنه لا بد من الالتفات إلى أن الأعمال التي ننجزها في المراحل اللاحقة قد تترك تأثيرات على المراحل السابقة، فمثلاً: إذا عجز شخص عن الدفاع بشكل جيد عن سلسلة الانتقادات المسجّلة على نظامه العقدي وفكره الكلامي، فإن عليه أن يعيد النظر في بُنية هذا النظام وترتيبه ونظمه، فما أكثر ما نتوصّل ـ وبسبب الملاحظات النقدية الجديدة ـ إلى أننا لو قمنا بإعادة هيكلة منظوماتنا العقدية لأمكن لنا تقديم أجوبة على تلك الانتقادات.

وبناءً عليه، فهناك تأثيرات متبادلة ودائمة لفعل المتكلّم في المراحل الثلاث المشار إليها، فبدل أن نشبّه عمل المتكلّم بعمل البنّاء ربما يكون من الأفضل تشبيهه بالمُصارع، إذ عليه أن يتخذ وضعاً، ثم يحمل على منافسه، وفي الوقت عينه يطالَب بالدفاع عن نفسه أمام هجمات الخصم، إلاّ أنه لا ينجز كلّ مرة هذه الأعمال الثلاثة، فإن ردّة فعله على الهجوم الذي يحمله عليه منافسه قد تلزمه بتغيير وضعه، كما وتترك أثراً على حملته المضادّة عليه، وهذا نوع من النظام الحراكي الحيوي.

وهذا ما يحوز على أهمية فائقة؛ إذ إن هذا اللون من السير الحيوي التحوّلي يعمل إزاء أيّ نوع من الفعل العقلاني، فإذا أردنا الدفاع عن نظرية فيزيائية فعلينا ـ بدايةً ـ أن ننظم نظريتنا، ثم نثبت صحّتها، ثم ندافع عنها أمام انتقادات الآخرين، لنكشف ـ عبر ذلك ـ عن تقدمها على النظريات المنافسة، ومنذ بداية هذا العمل وحتى نهايته علينا أن نعرف أنه من الضروري إعادة النظر في الصورة الأولى التي وضعناها للنظرية، والامتياز هو أن النظرية الفيزيائية تدخل في دائرة المعطيات التجريبية، أما الكلام أو اللاهوت فإنه يتحرّك ضمن الضوابط التي يقدّمها الوحي الإلهي.

جدوائية الدفاع العقلاني عن الدين

۞ ما هو الدليل الذي تملكونه على أن الدفاع العقلانيّ عن الدين سوف يكون ـ في نهاية المطاف ـ في نفع الدين نفسه؟

۞ **ملكيان:** إذا كان المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات حقانية القضايا الدينية والمذهبية، ذاك الإثبات الذي يقصدونه في علمي المنطق والرياضيات، فلا شك في أنه لم يحصل ـ حتى الآن ـ مثل هذا النوع من الدفاع بحيث يشمل تمام المقولات الدينية، بل إنه لم يستوعب أكثريتها الساحقة أيضاً حتى نتحدّث عن نفعيته أو عدمها، أما إذا كان المقصود الحديث عن وجه رجحان الاعتقاد بالمقولات الدينية والمذهبية، بأن ندلل ـ مثلاً ـ على أنه لماذا كان الاعتقاد بهذا المقول الديني أو ذاك أرجح من

الاعتقاد بنقيضه أو من تعليق الأمر وعدم إصدار حكمٍ فيه، فلا ريب في أن هذا النوع من الدفاع سيعود بالنفع الأكيد على الدين نفسه، ذلك أننا ـ نحن البشر ـ مركبون تركيباً نفسياً يقضي بسلوك مثل هذا الطريق، بأن ندلّل على أنّ الإقرار بقضيةٍ ما أرجح من الأخذ بضدّها أو حتى السكوت عنها، ولا شك في أن بيان وجه الرجحان لقضية دينيةٍ ما رهين بنوعية تلك القضية من حيث انتماؤها إلى المنهج التجريبي أو الفلسفي أو التاريخي.

داوري: كما رأيتم، لم أتحدث عن الدفاع البرهاني عن الدين، وهل أن هذا الدفاع ينفع الدين أو يضرّه؟ والذي أعلمه أنه ما دام علم الكلام لازماً وموجوداً ما دام من الضروري استخدام منطق الدفاع عن الدين، فإذا طالبتَ متكلّماً: لماذا انشغلت بعلم الكلام؟ وماذا ينفع هذا العلم؟ فإن هذا السؤال سيدفعه إلى ممارسةٍ فلسفية؛ ذلك أنك أقحمته وادي فلسفة علم الكلام، ومع ذلك يمكنه أن يقول لك: كان ذلك منّي بغية إثبات الدين برهانياً، وإذا كنت برهانياً تشيد علومك على البرهان، فلماذا لا تأخذ به في إثباته لقضايا الدين؟! هل تعتقد مثلي أن البشر اليوم لا يعتمدون على يقينات المنطق، فإذا كان كذلك لزم أن نغيّر كتبنا الدراسية الدينية من رأس؛ لأنها ولدت في إطار كلامي، لا أقلّ من ضرورة تغيير لغة نصفها في الحدّ الأدنى.

لغنهاوزن: يعدّ العقل مرشداً لتقويم المعتقدات جميعها، إننا نوظفه لتجنب الأخطاء المتوقع حصولها في سياق انسجام العمل والتجربة، والسؤال: أليس هناك من فائدةٍ ترتجى من وراء الدين إذا ما آمن به الناس إيماناً غير عقلاني؟

يُشكِل أغلب أنصار النزعة الإيمانية بأن استخدام المناهج العقلية في المعتقدات الدينية أمر مضرّ وغير صحيح، إلاّ أن هذا الادعاء قائم على فهمٍ خاص للعقل يحدّه في إطار منهاج العلوم التجربية والرياضية، والحال أن العقل ـ منذ الأوّل وحتى الآن ـ ظلّ يكتسب معنى أكثر سعةً وجامعيةً، بحيث يستوعب هذه المناهج المشار إليها مع الكثير من الأمور الأخرى.

ربما يدّعى أحياناً أن العقل جاف تحليلي جامد، فيما الأجوبة التي تنفع الدين يجب أن تكون فياضة حراكية غضّةً نضرة ومثيرة، إلاّ أننا نجد هنا ـ أيضاً ـ أن المتقدين الذين يسجلون مثل هذا الاعتراض يحملون ـ سلفاً ـ تصوّراً محدوداً قصير النظر، ذلك أن الدين جامع كافٍ يعطي مجالاً لكلّ من التقويمات التحليلية والظواهر الإيمانية الجيّاشة، وإنكار منافع هذين الأمرين أو أحدهما سوف يؤدي إلى تلقي الدين ضربةً مهلكة، إن الإيمان الديني الفاقد للحرارة والهياج لا يمكنه أن يدفع المؤمنين للإيثار والتضحية، كما أن الدين القائم ـ فقط ـ على المشاعر والأشواق والاندفاعات النفسية بحيث لا يسمح للعقل بالنفوذ إليه سوف يقع ـ بسرعة ـ عرضةً للأحاسيس والعواطف، وأحياناً لألوان التعصّب والعصبية، فينحطّ أمره ويتسافل.

إن الدفاع العقلاني عن كلّ واحدة من المعتقدات الدينية المثيرة للدراسة أمر مفيد ونافع؛ ذلك أننا نكوّن فهمنا للدين ونكتسبه عبر الدفاع العقلاني عنه، وهذا الدفاع يستلزم دراسة وملاحظة العلاقات المتبادلة المنطقية بين معتقداتنا، من حيث ما تحويه، ومن حيث ما يسجّل عليها من ملاحظات نقدية، أليس البقاء في الجهل في مسائل من هذا النوع يعني عدم احترام الساحة الإلهية المقدّسة؟! ألا تستدعي الحركة الإلهية حمدنا وشكرنا على موهبة العقل العظيمة التي منحنا إيّاها؟! إذا كان دفاعنا العقلاني عن المعتقدات الدينية مصاحباً لتأملات عميقة في العقل نفسه ـ بالمعنى الذي يقصده الحكماء والعرفاء ـ فإن بإمكاننا نيل الحكمة.

نعم، يمكن أن يكون الدفاع العقلاني عن الدين، كأيّ جهد بشريّ آخر، ممزوجاً بحساسية وبصيرة في حال أو مضحكاً مخجلاً بدائياً في حالٍ أخرى.

فإذا ما كان على صورة تمرينٍ محض للتحليل المفرط ولتعريف المصطلحات العلمية فإنه ـ في هذه الحالة ـ لن يكون في نفع الدين، بل سيلحق الضرر به أيضاً، حتى لو لم ننسب التقصير هنا إلى العقل نفسه، بل نسبناه إلى توظيفه واستخدامه.

✪ **سبحاني**: للدين مرحلتان، يمكن للعقل في إحداهما فهمه وإدراكه، فالدين

مطابق ـ بالتأكيد ـ للفطرة والخلقة، وإذا ما تمكّن العقل من مطابقة الدين مع الفطرة كان ذلك إنجازاً حسناً ورائعاً، ومن الواضح أنه لا يبدي أحد جهوزية للتكلّم في أمرٍ مخالفٍ لفطرته، وإذا ما صدر منه ذلك فإنه يكون مجرّد لقلقة لسان لا غير، وعليه فالعقلانية تصبّ في مصلحة الدين إلى ذلك الحدّ الذي تحكي فيه عن الفطرة.

أما عقلنة الدين ـ كما فعله المعتزلة ـ بمعنى وضع الدين بتمامه داخل الإطار العقلي، بحث لو خالف هذا الدين العقلَ في موقف من المواقف أو موضع من المواضع لزم رميه جانباً.. فلن تصبّ في صالح الدين، فما يُقال من: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول» أو «إن السنّة إذا قيست محق الدين» مؤشر على وجود مواضع لا يتسنى للعقل النفوذ إليها، فنحن غير قادرين على تبرير تمام الأحكام عقلياً، فما أكثر ما يبرهن العقل الناقص على شيء ثم يثبت فيما بعد خلافه.

من هنا، نرى أنه من الضروري تبنّي نظرية التبعيض في عقلنة الدين ووضعه ضمن إطار عقلي، فالمقدار الذي يحمل بُعداً عقلانياً، مطابقٌ للفطرة، وقائم على الحسن والقبح، على خلاف الحال فيما يقوم على بُعد إلهامي أو وحياني.

۞ يبدو أنه منذ ظهور فلسفة كانط وحتى عصرنا الحاضر برز سؤال يضع علامة استفهام كبيرة على قدرة العقل على أن يغدو سبيلاً لإثبات القضايا الميتافيزيقية، من هنا لم يعد حسناً ممارسة دفاع عقلاني، بل إنه سوف ينجرّ إلى الهزيمة، ذلك أن القضايا العقلية والميتافيزيقية جدلية الطرفين، بمعنى أنها قابلة لإقامة الدليل عليها من كلّ طرف، كما أنها تقبل إقامة الدليل على نفيها كذلك، ما هو رأيكم في هذا المضمار؟

۞ **سبحاني**: كان كانط معتقداً بأن الدين غير قابل للإثبات، فإذا كان المقصود تلك القضايا والمفروضات القبلية التي يفرضها العقل فإننا نقول بالتفصيل؛ فإن قسماً من الدين يمكن تعقّله وصيرورته عقلانياً، وهو ما يرجع إلى الأصول، أو بعض ما في الفروع مما يرجع إلى تلك الأصول نفسها كالوفاء بالعهد والعمل بالاتفاف، واحترام الوالدين و.. أما بقية ما في الدين مثل: لماذا جعلت الزكاة في أربعة وعشرين مثقالاً، لا

ثلاثة وعشرين، فإننا غير قادرين على إدراكها.

أما ما يخصّ نظرية كانط التي ينظر إليها الآخرون بوصفها نظرية واقعية، فنحن نراها نظريةً سوفسطائية؛ حيث إنه لا يرى الإدراكات مطابقةً للواقع، ذلك أن الذهن فُرضت له مفروضات قبلية عنده، وهي عشرة مفروضات، يراها كانط أطراً مصنوعة سلفاً، بمعنى أن أي شيء تأخذه من الخارج فإنه سوف يتقولب داخل هذه الأطر المفروضة، ولن يكون ـ قهراً ـ حاكياً عن الخارج.

هل هناك فلسفة إسلامية؟!

۞ هل تعتقدون بوجود شيء اسمه «الفلسفة الإسلامية»؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو فرقها عن «الكلام الإسلامي»؟ وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود «فلسفة إسلامية» نوعاً من القول بأن لكلّ دين انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكن الدفاع عن ذلك؟ وما هو الدليل على صحّته؟

۞ **داوري**: أسئلة هامة، أما عن القسم الأول منها فأجيب: إذا كان مرادكم من الفلسفة الإسلامية، فلسفة المسلمين، تلك الفلسفة المطابقة تماماً للإسلام، فإنني لا أعتقد بفلسفةٍ كهذه، أما الفلسفة التي عرفها العالم الإسلامي، وهي الفلسفة التي يجب علينا أن نميّزها تماماً عن الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة، فهي فلسفة تنتمي إلى العالم الإسلامي وتتناسب معه.

أما قولكم: «وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود فلسفة إسلامية نوعاً من القول بأن لكلّ دينٍ انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟»

فإن الجواب عنه يكون بالإيجاب عندما تكون الفلسفة من لوازم الدين، فيما الأمر ليس كذلك، فالدين في حدّ نفسه لا يحتاج إلى الفلسفة، كما أنها مستقلّة عنه تمام الاستقلال، وعليه فما هو المانع الذي يمنع عن ظهور فلسفة متناسبة مع مقتضيات العالم الإسلامي، فقد ظهرت في العالم البوذي والشنتوي فلسفات متوافقة مع الديانة

البوذية..، وبعبارة أخرى، إذا اعتبر شخص أن أمثال الفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي والمير داماد والملا صدرا فلاسفةً إسلاميين فلا يلزم من قوله انحصار كلّ دين في انسجامه مع نظام فلسفي محدّد.

إن الفلسفة التي ندعوها بالفلسفة الإسلامية ذهبت في القرون الوسطى إلى أوروبا، وخضعت أمّهات موضوعاتها لدراسات مركّزة من جانب فلاسفة الحقبة القروسطية ومتكلّميها، وكان لها تأثير على قيامة الفلسفة وبُنيتها هناك، تلك الفلسفة التي يدعونها بالفلسفة المسيحية، نعم ثمة من لا يوافق على إطلاق تسمية الفلسفة المسيحية عليها، ويرى ذلك غير صائب، إلاّ أن بحثهم مركّز على أنه هل هناك معنى لفلسفةٍ إسلامية أو مسيحية؟ وبتعبير أعم: هل هناك معنى لفلسفة دينية؟

من وجهة نظري، أعتقد بوجود فلسفة إسلامية، بمعنى الفلسفة التي ظهرت في العالم الإسلامي ولم تكن تكراراً أو تقليداً للفلسفة اليونانية، لكن هل هذه الفلسفة هي الفلسفة العالية الرفيعة للإسلام أم لا؟ فهذا بحث آخر.

✿ **سبحاني**: إذا كان المراد من الفلسفة ما يقال عن حمل شخص ما لأيديولوجيا خاصة، ما يلبث أن يشرحها فيما بعد عن طريق الفلسفة، كما لو فرضنا لماركس رؤيةً أو تصوّراً ما ثم قام بتفسيره فلسفياً... إذا كان هذا هو المراد فليس عندنا فلسفة إسلامية؛ ذلك أننا لا نرى أن القرآن والنبي أتيا بدينٍ ثم عقدنا نحن ـ أتباع هذا الدين ـ جلسات فيما بيننا لوضع فلسفةٍ لتبيينه وعرضه.

ما زلت أذكر تلك الأيام التي أسّس فيها أحد الأحزاب، وبدأ عمله، حيث عقدت نخبه جلسات لكتابة فلسفته.. وهذا معناه أنهم كوّنوا ادعاءات ما، ثم اتجهوا نحو الدليل عليها، وإذا كانت الحال كذلك، بمعنى أن الفلسفة الإسلامية تتجه نحو البرهنة على ادعاء فُرض سلفاً، فليس هناك من فلسفةٍ إسلامية أساساً.

أما إذا كان المراد مجموعةً من القضايا التي اكتشفها علماء الإسلام أثناء بحثهم العلمي، أو قاموا بتكميلها، فيمكن حينئذٍ القول بوجود فلسفة إسلامية.

لكن معنى هذا وجود فلسفة للمسلمين لا للإسلام!!

سبحاني: نعم، لكن بمعنى الإسلام الذي كشف الحركة الجوهرية، نعم، هنا تغدو فلسفة إسلامية، أما إذا كانت بالمعنى الأوّل فلا أوافق على تسميتها بالإسلامية، وإننا لنتجنّب أن يدّعي شخص مدعيات ما ثم يسير نحو البرهنة عليها، ومن التلقائي حينئذٍ أن يكون لكلّ شخص أيديولوجيا خاصّة به يقوم بفلسفتها فيما بعد.

بناءً عليه، أنتم لا تعتقدون بأن للإسلام نظاماً أو بنية فلسفية خاصّة.

سبحاني: نعم، ليس للإسلام بنية فلسفية أو جهاز فلسفي خاص به، إنما عنده مجموعة من المسائل التي يعود بعضها إلى فترة ما قبل الإسلام، مثل برهان الحركة الأرسطي، والذي تمت الاستفادة منه لإثبات وجود الصانع تعالى، تماماً كما نستفيد من أفكار العلماء الآخرين، فكم يمكن أن تظهر مكتشفات جديدة اليوم سرعان ما يستفيد منها الإسلام والمسلمون!

لغنهاوزن: الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي الموروثان عن البحث والتحقيق، شهدا تحوّلات هامة طوال التاريخ الفكري والعقلاني للمجتمعات الإسلامية، إن وجود أيّ واحدٍ منهما لا يفرض افتراضاً مسبقاً يقضي بوجود نظام فلسفي أو كلامي خاص هو الذي ينسجم الإسلام معه أو حتى التشيّع، بل لا يصحّ القول بأن الدين ـ أيّ دين ـ ينسجم ـ فقط وفقط ـ مع نظام فلسفي محدّد، ذلك أنه وعلى امتداد التاريخ الديني العام كانت هناك موروثات فلسفية وكلامية، في الوقت الذي شهدت الحياة الدينية فيه اختلافاً في الرؤى الفلسفية والكلامية بيّناً.

ومع وجود بعض التداخل ما بين الفلسفة والكلام، وكون «الوجود» هو المحور الرئيس الذي تدور عليه الفلسفة الإسلامية لابن سينا، والسهروردي، وصدر المتألهين، إلاّ أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم سعوا لابتكار أنظمة فلسفية تنسجم مع العقائد الإسلامية، كي يغنوا هذه العقائد ومضمونها، ويقدّموا لها تفسيراً عقلانياً.

في المقابل، يقع علم الكلام ـ بشكل أساس ـ على تماس مع عمليات تنظيم المفاهيم

والتعاليم والدفاع عنها، من هنا يقع التعارض بين الفلسفات الدينية والنظم الكلامية كذلك، وإنما بتطوّر العلمان عبر الصياغات العقلانية والحلول المنطقية التي يقدّمانها لرفع أشكال الاختلاف بينهما، وهذا ما لا يصدق على خصوص الفلسفة والكلام، إنما يسري أيضاً إلى تمام العلوم الدينية؛ ذلك أن الجهود العقلانية الإنسانية برمتها إنما تحظى بخطواتٍ نحو الأمام عبر المصادمات والاختلافات التي تقع بينها، مما يدفعها لتقديم حلول ومقترحات ترفع الأزمة وتحلّ المعضل العالق.

وترتبط نوعية الأسئلة الواردة في السؤال أعلاه بموقف الإسلام وما يحويه، من المعطيات التجربية والإنسانية، لا سيما الفلسفة، ذلك أن بإمكان مثل هذه الموضوعات المثارة أن تغدو بنفسها موضوعاً لدراسة ما نسميه: الفلسفة الإسلامية، ففلسفة الإسلام تمتاز ـ بوضوح ـ عن الفلسفة الإسلامية، ذلك أن المصطلح الأخير يطلق على الموروث الفلسفي الذي نما وتكامل على يد المفكّرين الإسلاميين، مثل السهروردي، وصدر المتألهين، والحكيم السبزواري، أما فلسفة الإسلام فهي دراسة لرؤية الإسلام الفلسفية ومضامينه.

وهكذا تمتاز فلسفة الإسلام عن علم الكلام المعنيّ بتنظيم وبلورة التعاليم الإسلامية والدفاع العقلاني عنها، فهذه الفلسفة لا تعنى بتعاليم الدين والدفاع عنها، بل تنشغل في استنباط الفروع الفلسفية وحدودها.

ملكيان: إذا كان المقصود بالفلسفة الإسلامية مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية المطروحة للتداول مما كان أصحابها من المسلمين، فلا ريب في وجود فلسفةٍ إسلامية، لكن:

أولاً: هذه الفلسفة تعني ـ أيضاً ـ وجود منطق إسلامي، ورياضيات إسلامية، وجغرافيا إسلامية، وتدوين رحلات إسلامية، وشعر إسلامي، ونثر إسلامي و..

ثانياً: إن هذه المجموعات لا تملك أيّة قداسة أو صواب لانتسابها للإسلام، حتى يدّعى أنه لا يصحّ مخالفتها أو أبعاضها وأضلاعها، هذا فضلاً عن أنها لا تتمتع ـ في حدّ

نفسها ـ بانسجام داخلي، حيث ينفي بعض أجزائها البعض الآخر.

أما إذا قصد بالفلسفة الإسلامية تلك الجهود من النفي والإثبات، والأخذ والردّ التي تقوم ـ في بعضها ـ على الاعتماد على النص القرآني أو على السنّة، فلا بدّ من القول بأن هذه الفلسفة، وطبقاً لتعريف الفلسفة نفسها، ليست بفلسفةٍ حقيقة؛ ذلك أن المراد من الفلسفة علم لا يتّبع فيه سوى البرهان، كما لا تؤخذ الآراء والنظريات أو تردّ إلاّ عبر سبيل الاستدلال البرهاني، تماماً كالمنطق والرياضيات، أما إذا كان المقصود تلك الفلسفة التي تقع في خدمة الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية للمسلمين، فإن أقلّ ما يُقال بشأنها: أنها ليست سوى الكلام الإسلامي عينه، وفي الحدّ الأدنى، هي القسم العقلي من علم الكلام، لا شيئاً آخر منفصلاً عنه.

نعم، ثمة احتمال رابع يمكن تصوّره، ولإيضاحه نقول: يمكن دراسة أيّ موجود أو ظاهرة عبر المنهج العقلي والبرهاني، ومعنى ذلك أنه يتسنّى لنا تناول أيّ قضية تناولاً برهانياً، لكن حيث كان عمر الإنسان وطاقاته محدودة، كان لزاماً عليه ممارسة انتقاء للموضوعات، لكي ينشغل بهذا البعض ويذر الباقي، وهنا إذا قام فيلسوف ما ـ وهو يمارس انتقاءه هذا ـ بالرجوع إلى الآيات والروايات، أي أنه انتقى الموضوعات التي سوف يسقط عليها الفعل البرهاني من القرآن والحديث ليدرسها ويخرج بنتائج حولها، نفياً أو إثباتاً، ففي هذه الحالة ستكون الجهود العقلية لهذا الفيلسوف مركّزةً على ملفات قرآنية وحديثية، مما يعني أن القرآن والحديث قد لعبا دوراً في تحريك هذا الفيلسوف نحو جهة محدّدة، مما جعل موضوعات فلسفته ومحاورها إسلاميةً، هنا: هل يمكن وفق ذلك تبلور علم نسميه بالفلسفة الإسلامية؟

ثمة أمران هنا:

الأول: لايستلزم أخذ صورة المسألة من الكتاب والسنّة أن تكون حلولها معترفاً بها من جانب الكتاب والسنّة نفسيهما، ولذلك من الممكن ظهور فلسفة إسلامية، بالمعنى الرابع، تكون موافقةً للتعاليم الإسلامية، كما من الممكن ظهورها مخالفةً لها، وعلى أية

حال فلا معنى لاكتساب هذه الفلسفة صحةً أو قداسة من مجرّد نسبتها إلى الإسلام، بعيداً عن أن أحداً لا يبرّر ولا يصوّب تسمية فلسفةٍ ما بالإسلامية مع كونها مخالفةً لتعاليم الإسلام.

الثاني: إذا أردنا اعتبار ما نتج منذ عصر الكندي حتى اليوم فلسفةً إسلاميةً بالمعنى الرابع، فلابدّ لنا من البحث في أن الموضوعات التي تناولتها هذه الفلسفة قد جاء الحديث عنها في الكتاب والسنّة أم لا؟ وهل كان هناك اهتمام ديني بها؟

أعواني: ثمة فلسفة مستقلّة باسم الفلسفة الإسلامية، مع الفلاسفة ومدارسهم الخاصّة، والفرق بين الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي إنما هو ـ كما أشار إلى ذلك القدماء ـ في المبادئ نفسها، بمعنى أن المتكلّم في أيّ دينٍ من الأديان ملتزم بمبادئ الوحي والشريعة في ذلك الدين، أما الفيلسوف، فهو غير ملتزم بذلك رغم اعتقاده بتلك المبادئ.

في الوقت عينه، هناك اشتراك في عدد كبير من المسائل بين الفلسفة والكلام، إلاّ أن العلمين مختلفان في المنهج وفي استقاء المبادئ، فالمتكلّم حيث كان ملتزماً بأساسيات الوحي، صار مضطرّاً للدفاع عنها، وحيث كانت للدين ـ أيّ دين ـ عادةً مذاهب مختلفة، كان المتكلم ـ أحياناً ـ مضطراً كذلك لمتابعة نظريات فرقته الخاصة وعقائدها، فالمتكلّمون في المسيحية مثلاً إما بروتستانت أو كاثوليك أو أرثوذوكس، وكلّ واحدة من هذه الفرق تنشطر بدورها إلى مئات الفرق الأخرى، وأكثرية المتكلّمين يتبعون فرقةً من هذه الفرق، وكثيراً ما يُطبع الكلام عندهم بذاك الطابع العام الذي تحمله فرقهم ومذاهبهم، علاوةً على أن المتكلّم البروتستانتي مرفوض من جانب الكاثوليك والعكس هو الصحيح، وهذا هو تماماً ما يحصل داخل هذه الفرق نفسها.

أما الفلسفة، فحيث لا تشرط نفسها بالالتزام بالوحي، لا تكتسي ثوب المذاهب والفرق، ولا تعتورها الأحداث التي تحدّثنا عنها، فالحكمة تدرس علم الحقائق أعمّ من كونها مشروطةً بأخذ أو رفض فرقةٍ أو أخرى.

أما السؤال عن كيفية اكتساب الفلسفة وصف الإسلامية، وكيف يمكن لنوعٍ من الفلسفة أن يسمّى بالفلسفة الإسلامية؟ أليس في هذا الوصف تعارضاً وتناقضاً؟ فالجواب عنه: إن الفلسفة ـ من وجهة نظر الحكماء المسلمين ـ علم مطلق في نفسه عارٍ عن كلّ قيد أو شرط، عدا الوصول إلى حقائق الأمور، فهذا هو القيد الوحيد الذي قبله الحكماء المسلمون لها، إلاّ أن الفلسفة ـ مع ذلك ـ قد تكتسب قيوداً وحدوداً أخرى ناتجة عن حيثيات واعتبارات مختلفة، فنحن نقول مثلاً: الفلسفة اليونانية، والفلسفة التحليلية، والفلسفة الصينية، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الانغلوسكسونية، والفلسفة التجربية و..، وإضافة هذه القيود إنما كانت لأمور تتصل بظهور تلك الفلسفة لا بحقيقتها وماهيتها، وهذا تماماً كالقيود التي نضيفها إلى الإنسان فنقول: إنسان أبيض، وإنسان أصفر، وإنسان آسيوي، وإنسان ما قبل التاريخ و.. إلاّ أن أيّاً من هذه القيود والأوصاف لا تأثير له على حقيقة الإنسان، بل تنظر هذه التقسيمات إلى الظواهر فقط.

فإضافة قيد الإسلامية إلى الفلسفة إنما جاء من حيث كان المفكّرون فيها مسلمين، وأنها ظهرت في الحياة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وهناك نمت وترعرعت، حتى صارت من مفاخر هذه الحضارة.

من جانب آخر، الحكمة بمعناها المطلق، لا المقيد، هي إسلامية بذاتها، وبناءً عليه، فإضافة قيد «الإسلامية» إلى «الفلسفة» لا يفضي إلى أيّ تعارض.

۞ هل التعرّف والاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى إنما ينفع ـ فقط ـ لدفع الشبهات الواردة منها أم أنه أمرٌ ضروري لفهم ديننا نفسه ومذهبنا؟

۞ **أعواني**: إذا كانت هناك شبهات فمن المسلّم أن هذا الاطلاع سوف ينفعنا في الردّ عليها، إلاّ أنّه من الممكن أن يكون نافعاً أيضاً في فهم الدين أو المذهب، والموضوع يختلف في النظم الفكرية والكلامية المتنوّعة.

۞ **ملكيان**: أعتقد أن هذا الاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى لن تقف فائدته عند دفع الشبهات وردّ الاعتراضات، بل سيكون له نفع أيضاً في حصول فهمٍ

أكثر عمقاً لديننا ومذهبنا، بل هو من هذه الناحية أمر ضروري.

قد نكتشف بمواجهتنا لآراء أخرى ونظريات بعضَ نقاط الضعف في آرائنا ونظرياتنا، كما قد نكتشف نقاط القوّة في الرأي الآخر، ولا شك في أن دفع نقاط الضعف في رؤيتنا، وجذب نقاط القوّة التي يتمتّع بها الفكر الآخر، ليس فقط حقاً وصواباً، بل هو وظيفة وتكليف ملقى على عاتقنا، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٧ ـ ١٨)، وكلّما ازدادت عملية الدفع والجذب هذه، زاد وعينا للدين عمقاً، بل وقرباً إلى الواقع، سيما الاطلاع على الآراء الدينية والمذهبية لأتباع الديانات الإبراهيمية الأخرى، إذ هو فرض واجب علينا نحن المسلمين، ذلك أن الكثير من الآيات والروايات ناظر إلى آراء هذه الأديان، ومن دون معرفتها لن نحصل على فهم أوضح أو مفهوم جليّ للآيات والروايات نفسها.

داوري: إن معرفة النظم الفلسفية والكلامية أمر لازم لفهم العالم الذي نعيش فيه ووعي الإمكانات التي نملكها، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يعرف ردّ أيّ قولٍ أو قبوله قبل الاطلاع عليه والدراية به، لكي يوظف ذلك في دعم آرائه ونظرياته ومنحها القوّة والاستحكام.

لا ينبغي تعلّم العلم بوصفه وسيلة، إنما بهدف الفهم، لكي نحصل على فوائد منه عندما يكون مفيداً، ونتجنّب أضراره عندما يكون مضرّاً، من هنا لا بدّ من فهم الفلسفة والكلام وأن تقوم عملية الأخذ به أو الردّ على أساسٍ من الفهم نفسه، فالذي يدرس الفلسفات ونظم المتكلمين الفكرية بهدف ردّ الشبهات يمكن أن يغدو عالماً فاضلاً، أو أن يوظف ما تعلّمه في إطار الجدل والمناظرة، إلاّ أن التضلّع في الدراسات الكلامية والفلسفية إنما يحصل عندما لا يحمل المتعلّم في قرارة نفسه أيّ غرض خاصّ له من وراء تعلّمه.

وفق هذا الأساس، ستقوم دراستنا للفلسفات وعلوم الكلام في العصر الحديث والمعاصر، إذ ذلك واجب وضروري كي نفهم العالم الذي نحيا فيه أو نعيش في سجنه،

ومن دون ذلك سيغدو ترويج الدين أمراً عسيراً بالغ الصعوبة، فلابد أن يكون هناك فريق في الحدّ الأدنى مهمته القيام بمثل هذه الخطوة.

لغنهاوزن: من البديهي أن تغدو معرفتنا بعقائدنا عميقةً عندما نضعها في سياق الأخذ والردّ وفي إطار المعمعة الجدلية، ثم نهبّ للدفاع عنها، إضافةً إلى ذلك لمقارنة النظم العقدية المختلفة قيمةٌ علمية وتربوية خاصة، إلاّ أن الدراسات المقارنة تحوي خطر الانحراف عن ديننا أيضاً.

إنه ادعاء معقول ومنطقي أن يقال: ثمة عالم قضى عمره في درس الإسلام ومطالعته إلاّ أنه لم يفهمه بعدُ حتى اللحظة، مع أنه جاهل تماماً بالأديان المقارنة، وبعلم الكلام والفلسفة الغربيين، مع ذلك يحصل على نوع من المعرفة يقدر على الوصول إليها عبر الدراسات المقارنة للإسلام، فمثلاً، هناك الكثير ممن كان يعتقد وما زال يدّعي أن الآراء والأفكار المتخذة من التراث اليوناني والسامي القديم غير منسجمة مع بعضها، ومهما كان واقع الحال فإن هذا الأمر لم يتم اكتشافه إلاّ عبر سبيل البحث الفلسفي والكلامي، من هنا لا نجد ضرورةً للدراسات المقارنة بالمعنى المطلق للكلمة بغية فهم الإسلام، إنما نرى ذلك لازماً للإجابة عن بعض المسائل الخاصّة المتصلة بالإسلام.

الفائدة الأخرى للدراسات المقارنة في فهم الإسلام ترتبط بموضوع التحوّل المفاهيمي، فمن الممكن أن تقع المفاهيم ـ وعلى امتداد الزمن ـ تحت تأثير التحوّل والصيرورة على مستوى المعنى، حتى أن بعض أولئك الذين يستخدمون هذه المفاهيم لا يعرفون أنها خضعت لتحوّلات، فمثلاً كلمة «التقوى» الواردة في القرآن والحديث لها معنى خاص، قد لا يتساوى أو يتّحد مع الفهم العام لآحاد الناس في بلدٍ ما لها، وهنا ثمة خطر يظهر متمثلاً في احتمال أن يخرج الباحث باستنتاج يفهم الكلمة عبره وفق الفهم العرفي العام لها، وهو لا يشعر بخطئه هذا، ومن الباب عينه أولئك المتأثرون بالليبرالية الغربية، حيث يسقطون المعنى الغربي للعدالة تدريجياً عليها، والحلّ الوحيد لتجنّب مثل هذه الأخطاء والبقاء بمأمن عن ألوان الصيرورة هذه هو عبارة عن

الدراسات الجادة لمصطلحات وألفاظ النصوص الدينية الإسلامية.

إنه لخطأ فاحش أن نظن أن بإمكاننا تجنّب التأثيرات السيئة للبناءات الفكرية للطرف الآخر عبر التغافل عنها أو التعامي؛ ذلك أن هذه الأفكار والآراء المنافسة من الممكن أن تُخضع عدداً من الناس لتأثيراتها من حيث لا يشعرون، وذلك عندما تنتشر على المستوى العام بين الناس، وتلامس شرائح المجتمع الثقافية المتعدّدة.

تفسير مناهضة علم الكلام في التراث الديني

۞ كيف تحلّلون مناهضة علم بعض المفكّرين وعلماء الدين لعلم الكلام؟

۞ سبحاني: في الحقيقة، لمخالفة هذا الفريق جذور تاريخية تعود بداياتها إلى مدرسة أصحاب الحديث، فمنذ أواسط القرن الأول الهجري ظهرت هذه الجماعة، وغالباً ما كانت مناصرةً لعثمان بن عفان، وقد ساهم بنو أمية في تقوية هذا التيار، فصار مانعاً عن ممارسة أيّ لون من ألوان البحث العقلي، بل إن المقولة القاضية بطرح العقل جانباً، وملازمة ظواهر القرآن والحديث، إنما نشأت من مدرسة أصحاب الحديث نفسها، وروّجها بنو أمية، لهذا كانوا معارضين للقدرية، فظلّوا ـ على امتداد التاريخ القدري ـ مهتمّين بنفي القدر فيما لم يكن الحال كذلك، فقد كانوا يذهبون للقول بحرية الإنسان وهو ما رفضه بشدّة بنو أمية بل حاربوه، من هنا عرّفوا القضاء والقدر بالمعنى الذي يسلب الاختيار، وكان هناك بسطاء ظنوا أن هذه هي حقيقة الدين.

لديّ كتاب اسمه «العلاقة بين الإثبات والتفويض» طبع مؤخراً في مكّة المكرّمة، جمعت فيه كلمات للسلفيين تدلّ على ضرورة قراءة القرآن، إلاّ أننا لا نملك الحق في التفكير بمسائله، من هنا جاؤوا عند مالك بن أنس وقالوا: ما معنى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾؟ فأجابهم: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة».

وقد تطوّر الوضع أن اكتسب الإعراض عن البحث في الموضوعات العقلانية طابعاً خاصّاً، كان مقدّساً ذلك الذي لا يهتمّ بهذه الأمور، من هنا لا تجد للصحابة ـ غير أمير

المؤمنين وأهل البيت وابن عباس ـ بحثاً معرفياً، لا في الطبري ولا في الكتب الأخرى.

أما منشأ هذا الفكر، فقد كان مرجع بعضه إلى بني أمية، وبعضه الآخر استمدّ من مجموعة من الروايات التي استقيت من الأحبار والرهبان، فقد كانوا غير متوالفين مع العقل، إلاّ أن واقع الحال فرض العقل داخل البحث الديني، فقد أثيرت مسألة رؤية الله، وهل يضع الله رجله في جهنّم فتهدأ؟ وحيث كانوا غير متفاعلين مع العقل ـ فيما كان المعتزلة عقلانيين، ولهذا ردّوا هذه الروايات ـ وقف أهل الحديث ضدّ الاعتزال، ونادوا بضرورة قراءة القرآن فقط، كما أعلنوا أن وظيفتنا هي العبودية لا فهمها.

وهذا الأمر ظهر بين الشيعة أيضاً على صورة المدرسة التفكيكية، فإذا كان المقصود من التفكيكية أن اللازم علينا أخذ عقائدنا من المعصوم دون غيره، فلا أحد ينكر هذا الكلام، فإذا دار الأمر بين أن آخذ عقائدي من الإمام الصادق عليه السلام أو آخذها من الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ)، فإنه من الإهانة للإمام الصادق عليه السلام أن نذكر معه اسم الملا صدرا، فإذا كان هذا هو طرحهم فإننا نرى الحقّ تماماً معهم.

أما إذا طرحت نظريتهم بشكل آخر، وهو أن الآيات والروايات ليست برهانيةً، وأنّ علينا تعطيل العقل والاقتصار على فهم الآيات، كأن يدّعي شخص بأنني أفهم نهج البلاغة من دون العقل فإنه يقول كاذباً، فنهج البلاغة لا يمكن فهمه دون البراهين العقلية، لا أقول: دون فلسفة الملا صدرا، بل أقول: دون البراهين العقلية. إن الخطبة الأولى من نهج البلاغة، والتي جاء فيها: «حقيقة التوحيد نفي الصفات عنه» ستغدو غير صحيحة إذا ما أصرّت المدرسة التفكيكية على ضرورة عدم تحويل قضايا الدين إلى قضايا برهانية، وعدم إعمال العقل فيها، وأننا لا نملك عقلين: أحدهما فلسفي والآخر غير فلسفي.

سمعت مؤخراً أن الميرزا مهدي الإصفهاني رحمه الله قد عدل عن هذه النظرية، وهذا ليس إلاّ مجرّد سماع، لكن على أيّ حال نحن نترحّم ونسلّم على روح هذا الرجل الكبير وأرواح تلامذته، وهم من الرجال الكبار والعلماء البارزين، إلاّ أننا نرى أن المدرسة

التفكيكية لابد أن توضّح أكثر من هذا القدر.

✿ **لغنهاوزن**: ثمة أسباب عديدة لمناهضة المفكّرين وعلماء الدين لكلّ من الفلسفة والكلام، كما أن الأسباب متشابهة لدى الفريقين، فبعض علماء الدين ـ ليس في الإسلام فحسب بل في سائر الأديان أيضاً ـ إنما ناهضوا علمي الفلسفة والكلام انطلاقاً من كونهما يؤكّدان على تحليل محتوى القضايا الدينية، فيما يرون أن العقائد الأساسية للدين بسيطة وواضحة، والمهم ـ عندهم ـ هو العمل بالدين عن طريق الطقوس والشعائر، وإطاعة القوانين، والجهاد وغيره.

ويذكّرني هذا الموضوع بقصة مع الأستاذ لن. أي. غود من مدرّسي فلسفة اليهود والإسلام في جامعة هاواي، فكلّما كان يريد العثور على رسائل هامة أو هي الأهم، كتبت في الديانة اليهودية حول الدين، كان يتجه ناحية حاخام يهودي معروف، ليقول الحاخام له: إن مثل هذه المصادر غير موجودة في دين اليهود.

الشكل الآخر للمناهضة الدينية للفلسفة والكلام يتبلور عبر وجود فهم محدودٍ نسبياً عن هذين العلمين، حيث يصبحان ـ طبقاً لهذا الفهم ـ متقارنين مع مجموعة عقائد خاصة، وكأنه لا يمكن التفكيك بينهما وبين تلك الأفكار والآراء، وهذا ما حصل مع الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ليردّ عبره علم الفلسفة.

أبرز مواجهة بين الفلسفة والكلام نجدها في موقف الغزالي، كما أن أشهر دفاع عن الفلسفة ضدّ هجوم الغزالي كان جوابات ابن رشد الأندلسي الفيلسوف، ويمكن العثور على الكثير من المواقف التي تدافع عن الفلسفة وتنتقد طريقة التفكير الكلامية، ومن أبرز النماذج الراقية في سياق الدفاع عن الفلسفة والعرفان ما جاء عند صدر المتألهين في رسالة الأصول الثلاثة التي دوّنها باللغة الفارسية، فقد عزا مناهضة العرفان والفكر الفلسفي إلى الجهل بالذات، وحبّ الدنيا، وتضليل النفس واستغبائها.

يلفت ريتشارد فرانك (الجامعة الكاثوليكية في أميركا) نظرنا بالقول: «يمكن تلخيص مركز الاختلاف والتعارض بين الكلام والفلسفة وأسبابه في أن المفهوم العام

التقليدي الأرسطي، الذي ارتضاه الفلاسفة، [ثم بعد ذلك العرفاء] قائم على أن كلّ ذات تميل إلى الكمال في تحقيق فعليّتها ووجودها، كما أنّها تبحث عنه وتتجه إليه، وفعليّتها هي التي تجلّي وجودها، وكلّما صار أيّ وجودٍ أكثر كمالاً قلّت الغيرية والصيرورة فيه»[(١)].

وهكذا الحال في العصر الراهن؛ إذ نجد من يناهض الفلسفة والكلام الإسلاميين، ومبرّرهم في ذلك أن جماعة قد انحرفت بسبب الآراء الفلسفية اليونانية، إن أولئك الذين درسوا الفلسفة الغربية المعاصرة ربما شعروا بالخجل أحياناً عندما يجدون أن الفكر الإسلامي في إطار منفلت عن القيود والشروط أكثر التصاقاً بالأفلاطونية المحدثة منه بمناهج الفلسفة الغربية المعاصرة التي يرتضونها ويرغبون بها.

وأجد ـ من جهة الاحتياط ـ ضرورة الإشارة إلى نقاط:

أولاً: من الضروري الالتفات إلى عدم الخلط بين التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي من جهة وآراء متكلّمٍ ما أو فيلسوفٍ ما ترجع إليه، وهذا بالضبط ما وقع فيه الغزالي في سياق ردّه للفلسفة.

ثانياً: لا يمكن رفع الأضرار الناجمة عن الفكر اليوناني عن طريق الإطاحة بموروثنا نحن المسلمين، إنما يحصل ذلك ويتسنّى عن طريق عمل دقيق وجهد مضنٍ لاكتشاف الآراء الخاطئة، والتدليل على كيفية ردّها أو استبدالها بغيرها، وهو ما يحسب بسطاً للموروث لا حدّاً منه.

ثالثاً: يجب الاهتمام بالحقيقة القائلة: إن الكلام والفلسفة الإسلاميين يختلفان أو ينفصلان عن الفكر الغربي الحاضر، واعتبارها حقيقة مسلّمة؛ إذ ذلك ما يمكن أن يؤمن لنا طريقاً بديلاً للنظريات الغربية المعاصرة، من هنا تمنحنا هذه المعرفة بالآراء المختلفة فرصةً كبيرة للكشف عن منشأ الأخطاء والمغالطات، كما تعطينا مجالاً لمزيد من

---

(١) كلام فلسفي إسلامي، ألبانيا، ALbanyi Suny press، 1979، 76 - P. 75 .

النضج والنموّ والصيرورة في الطرفين المتنافسين.

داوري: لا يخالف علماء الدين ومفكّروه الدفاعَ عن الدين، إنما لا يرون علم الكلام دفاعاً، وإذا ما اعتبروه كذلك قدّروا المتكلّمين وجهودهم، إن الكثير من علماء الدين ورجال الفلسفة وأصحاب المعرفة لا يجدون ثقةً بعلم الكلام تخوّلهم الاعتماد عليه، وفي أسئلتكم ملامح شك في نفعية هذا العلم.

وفي الحقيقة، لو كانت نتائج علم الكلام معلومةً، واستطعنا الوصول إلى حكم شبه قاطع حول ميزان فائدة هذا العلم بالنسبة للدين وضرره، لأمكن حينئذٍ رفع هذا الاختلاف، والذي يبدو أن الفريق المخالف من علماء الدين ـ قديماً وحديثاً ـ لا يرى فيه فائدة، أي أنه عندما طرأ خللٌ ما على دين الناس وإيمانها لم يجدوا علم الكلام جديراً بتحمّل مسؤولية الدفاع، بل رأوا أن المتكلّمين ربما عقّدوا الأمر وأشكلوه أكثر من الحال التي كان عليها.

إلاّ أن علم الكلام في العصر الحاضر اتخذ صورةً جديدة، فغدا للمتكلمين سعي حثيث لتكوين وعي جديد بالدين، ومن الطبيعي أن لا تتطابق آراؤهم ونظرياتهم وتفاسيرهم للدين مع النظريات والعقائد والتفاسير الرسمية له، من هنا يناهض علماء الدين الرسميون هذا النوع من التفاسير، ويرفضونه بشكل حاسم.

ملكيان: أعتقد أن أموراً ثلاثة ـ مجتمعةً أو مجتمعاً بعضها ـ كانت السبب وراء مخالفة جمع من المفكّرين وعلماء الدين لعلم الكلام وهي:

الأول: يَعدُ علم الكلام بأنه سوف يلعب دور الدفاع العقلاني عن الدين، إلاّ أنه من غير البعيد [من وجهة نظر هذا الفريق] أو من المحتمل احتمالاً كبيراً أن يعجز هذا العلم عن القيام بهذا الدور، وإذا ما حصل ذلك فسوف تكون له نتائج ومردودات سلبية جداً على تديّن عامة الناس.

الثاني: لو افترضنا أن هذا العلم نجح في تخطّي المشكل الأول، إلا أنه يضع ـ على أية حال ـ المؤمنين في إطار الكثير من البدع والشبهات، فيعرّفهم عليها، مما يزيل السكينة

والطمأنينة السابقة التي كانت عندهم.

الثالث: إن الأنس بعلم الكلام والاعتياد عليه يجّر الإنسان ـ تدريجياً ـ إلى تصوّر أن وظيفته الوحيدة ومسؤوليته الفريدة التغلّب على الخصم في الدين والمذهب، أي أنه يتوهّم أنه يكفيه أن يخرج منتصراً من مسلسل المجادلات والمناظرات العقدية، وهو خيال باطل، إذ النجاة والفلاح لا يمكن أن يتمّا إلاّ عن طريق الإيمان والتقوى والورع والعمل الصالح.

۞ أعواني: تختلف جهات المعارضة التي يبديها المفكّرون وعلماء الدين لعلم الكلام ومنطلقاتها، فقد منع بعض علماء صدر الإسلام من الخوض في القضايا التي لم يخضها الصحابة والتابعون، معتبرين ذلك نوعاً من البدعة في الدين، أما منطلق معارضة الحكماء والفلاسفة لهذا العلم فنغلّب نشوءه من اعتماد المتكلّمين منهجاً هو بالجدل أشبه منه بالبرهان، وقلّما يركّز المتكلمون هدفهم على فهم حقائق الدين فيما يصبّون قصارى جهدهم لإلزام الخصم وإسكاته وتبكيته، أو للدفاع عن موقف خاص اتخذوه، معتبرينه أصلاً مسلّماً غير قابل للإثبات.

أما الملاحظة التي يسجلها بعض العرفاء على علم الكلام فتتلخّص في اكتفاء المتكلّمين بالعبارة، وانصرافهم عن الحقائق واللطائف والإشارات المستكنّة في الوحي الإلهي، إنهم يرون أن القضايا التي يتناولها علم الكلام لا تساعد كثيراً على فهم حقائق الدين، والملاحظة الأخيرة يسجّلها العرفاء أيضاً على الفلاسفة أنفسهم، ذلك أنهم يرون أن المعرفة الحقيقة للدين إنما تأتي عن طريق التخلّق والاتباع.

إلاّ أن المشهد لا ينحصر بهذا الشكل، فللمتكلمين ملاحظاتهم على الفلاسفة والعرفاء، وحقيقة الأمر أن للفئات الثلاث سهمها الهامّ في الدين، وأن لديها جميعاً إمكانات مختلفة لفهمه، لكن مع ذلك ثمة ترجيح لبعضها على الآخر، ويمكنني القول: إن المتكلّمين ـ من وجهة نظر نسبية ـ كان لهم سهم وافر وهام في الثقافة الإسلامية، وكانوا المدافعين عن فلسفة الدين أيضاً.

هل النزاعات الدينية قابلة للحسم؟

۞ لماذا تفتقد النزاعات الكلامية بين علماء الكلام في الأديان والمذاهب إلى حسم وفصل، فلا نجد لها نهاية؟

۞ **لغنهاوزن:** لو فرضنا أن الاختلاف بين متكلّمي فرقة واحدة في دين واحد لم يعرف ولا يعرف النهاية، فلا ينبغي استغراب أن الاختلاف بين الأديان المتعدّدة لن يقبله كذلك، وما أكثر ما ترشد الأديان إلى طريقة الحقيقة، إلاّ أن الإسلام هو الذي يدلّ على الصراط المستقيم فيما تغدو الأديان الأخرى غير مستقيمةٍ بشكل أو بآخر.

عندما تصبح الخلافات الكلامية داخل الإسلام أو فيما بينه وبين الأديان الأخرى دليلاً في البحث الفلسفي والدراسات العلمية الجادّة، ستكون هذه الخلافات بالتأكيد ذات قيمة هامة، ذلك أنها تساعدنا لفهم ذاتنا بشكل أعمق، أما عندما تتحوّل إلى هراوات سياسية؛ ليتم عبرها إعلان هزيمة الخصم أو ارتداده فإنها سوف تفقد قدرتها على إرشادنا للحقيقة.

۞ **سبحاني: أولاً:** الاختلاف بين البشر أمر ذاتي، فلا يمكن حلّ اختلافات الفكر بشكل واحد، ذلك أن الظروف الزمكانية والتربوية تختلف بين الناس أيضاً، فالكثير من هذه الأفكار تتبع المثل التي يحملها الناس.

ثانياً: إن ألواناً عديدة من التعصب تحول دون حلّ الكثير من القضايا الفكرية، خذ على ذلك مثال الفرقة الوهابية، إنني أعتقد أن الموضوع الوهابي موضوع قابل للحلّ في جوّ هادئ وسليم، فأكثرهم يعرفون أن ما يجري عند القبور والمراقد ليس عبادةً، كما هو الحال في الجوّ الهادئ الذي يحكم الحياة المصرية، إذ أدخلوا أربعة قوانين شيعية في الأحوال المدنية، وهذا معناه أنه عندما يكون هناك جوّ هادئ فإن الاختلاف سوف يزول ويتلاشى، لكن على نطاق جزئي لا كلّي، وحتى الخلافات الفقهية الموجودة فيما بيننا يمكن لها أن ترى الحلّ أو أن ينقص عددها وحجمها في ظلّ مناخ هادئ ومنطقي ومعقول.

❁ **أعواني**: إذا وافقنا على أن إحدى وظائف علم الكلام هي الدفاع عن الدين، ولاحظنا أن كل دين يعدّ نفسه ديناً كاملاً، فمن الطبيعي أن يهبّ كلّ متكلّم للدفاع عن دينه الخاصّ مقابل الأديان الأخرى، إلاّ أن المتكلّم قد يرى نفسه ـ من جهةٍ أخرى ـ ملزماً بالدفاع عن عقائد فرقةٍ خاصة داخل هذا الدين في مقابل الفرق الأخرى، مما يفضي إلى وقوع الاختلاف وتفاقمه.

من ناحية أخرى، يعدّ فهم الدين أحد وظائف علم الكلام، إلاّ أن هذا الفهم للدين والوحي ليس فهماً مطلقاً، بل غالباً ما يكون فهماً مقيّداً، وأحياناً نسبياً، وهذا ما يسبّب الاختلاف في الآراء الكلامية داخل الدين الواحد، مما يدفع أصحاب الرأي ورجال الفكر لدى كلّ جماعة للانشغال بألوان الجدل والنقاش فيما بينهم.

ويمكن القول ـ بشكل عام بعيداً عن خصوص علم الكلام ـ: إنّ التقيد مقابل الإطلاق والكلية أحد أبرز علل الاختلاف في الدين داخلياً، كما هو أحد أسباب اختلاف المدارس الفكرية والفلسفية كذلك.

❁ **داوري**: عندما توجد الأديان والاعتقادات المختلفة فمن الطبيعي أن تظهر ألوان الخلاف والتنازع بين المعتقدين بها، سيما عندما يكون لكلّ فريق علم كلام خاص به، نعم، إذا جاء اليوم الذي يتبع فيه الناس جميعاً ديانةً واحدة فإن الخصومات والنزاعات الفكرية سوف تتلاشى، إنني أفهم من سؤالكم أنكم ترون الأصل في الاتفاق والاتحاد، فيما تقع الاختلافات عندكم داخل إطار الأمور الطارئة، ومن ثم فلا بدّ من السعي لرفع أسباب الاختلاف وإزالة العوائق أمام الوحدة العقدية والاتفاق الكلامي، ولعلّ بإمكان البعض أن يذهب إلى أن وجود الجماعات البشرية المختلفة يمكن أن يصاحبه اختلاف في الآراء والمعتقدات، ومن ثم يعترف بهذا الاختلاف، ويرى أن من اللازم على الأطراف كافة تحمّل بعضها بعضاً، ومعنى ذلك اعتبار الاختلاف هو الأمر الطبيعي حتى على المستوى العقدي، لكنه يدعو إلى مزيد من التساهل.

إضافةً إلى ذلك، من الممكن أن يتصّور بعضهم أن بالإمكان وضع معايير حاسمة لتمييز صواب العقائد عن خطئها، ومن ثم وزن تمام الأفكار والمعتقدات طبقاً لهذه المعايير، كتمييز سليمها عن سقيمها، بغية الأخذ بالسليم منها وطرح الفاسد بعيداً، ومن الواضح أن العثور على معايير من هذا النوع ليس أمراً سهلاً ولا هيناً، لكن يمكن أن يعقد الإنسان أملاً على ذلك.

فريق آخر يذهب إلى جعل العقل معياراً لوحدة العقائد، نعم، فثمة صورة للعقل يمكنها أن تكون أساساً للوحدة في بعض المسائل، كما يقال عن العقل العلمي، ومنهج العلوم المتوافق عليه عند أهل العلم قاطبةً، إلاّ أن العقل لا ينحصر بالعقل العلمي، أو ما يسمّيه برغسون بالعقل التكنيكي المتصرّف بالمادة، وإذا كان هناك عقل يمكن أن يغدو معياراً لوحدة المعتقد، فلابد من اكتشافه، وإلاّ فليس كل عقل يمكنه أن يحظى بالمكانة هذه.

والأمر الذي يوصون به عادةً هو أن التوافق في القضايا العلمية توافق تعاقدي؛ ذلك لأنه يرجع إلى الأصول الموضوعة، تلك الأصول المعترف بها في العلوم، وإذا لم يكن في نطاقٍ معرفي ما أصل موضوع البتة فليس هناك من ضمانة في حصول اتفاق في الرأي، وإذا ما وقع الاختلاف فلا يمكن رفعه، كما يحصل في العلم بمعناه الحديث.

لكن مع ذلك، لا أتغافل هنا عن قضية رفع الاختلاف، كما لا أصرّ على ضرورة إبقاء النزاع، إلاّ أنني أعتقد بأن ما نملكه من وسائل وأدوات وما نتخذه من قرارات وإجراءات لا يمكنه أن يحقق صلحاً وتوافقاً تاماً في هذا العالم، والشيء الذي نراه في اليوتوبيا التي كتبت منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر الميلادي، والتي كانت تدّعي الصلح والاتحاد ورفع التنازع.. أنها لم تقم على أسس عقدية، بل لقد كان هناك من قالها بصراحة: إن تمام اختلافات الناس ناشئة عن الأيديولوجيا والنظم العقدية، وإذا ما نجحنا في تبديد هذه الأيديولوجيات فلن يبقى ـ بعد ذلك ـ من اختلاف.

لقد أراد الغرب رفع شبح التنازع البشري عبر إسقاط العقديات الإنسانية وتهديم

الأيديولوجيات، أما اليوم وبعد ضمور الأيديولوجيات وسقوط وهج النظم العقدية في العالم إثر استيلاء الغرب عليه، وبعد نهاية الحروب العقائدية في العالم الغربي الحديث، لا نقول: لم ترتفع النزاعات فحسب، بل نرى أنها ما زالت نشطة في مختلف مرافق الحياة، حتى لاحدّ ولا فصل ما بين الحرب والسلام، وهذا معناه أن النزاع لم يشهد نهايةً رغم ما حصل كلّه.

ثمّة من يقول: إن النزاعات تنتهي بالعقل والعدل، ما أجمل هذا الكلام؟!! لكن أين هو العقل وأين العدل؟! وكيف يمكن الوصول إليهما؟! إن الحديث عن الحق والعدل والعقل سهل للغاية، فكل إنسان بإمكانه الإسهاب في ذلك، إلاّ أن مجرّد الكلام لا يكفي شيئاً، كما لا يُسمن ولا يغني من جوع.

ملكيان: يبدو أن هناك أسباباً ثلاثة تحول دون وضع حدّ ونهاية لظاهرة التنازع المتواصل بين المتكلّمين في الأديان والمذاهب:

السبب الأوّل: عوائق معرفية إيبستمولوجية، إذ ثمة في النصوص الدينية والمذهبية حديث عن أشياء لا نملك عنها سوى معلومات يسيرة لا تكاد تذكر، فالله، المَلَك، الشيطان، الجنّ، عالم الغيب، الوحي، المعجزة، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، والنار و.. من جملة هذه الأمور التي لا يملك البشر أدنى إطلاع عليها تقريباً عبر السبل المتعارفة لكسب العلم والمعرفة، سيما من بينها «الله»، وهو أصل ومركز ومحور الفكر الديني برمّته، إنه موجود يتعالى كثيراً عن حدود القوّة العاقلة والفاهمة للإنسان.

إن هذا النقص والضعف والمحدودية العظيمة في معرفتنا بهذه الأشياء تؤدي إلى ضآلة ما يمكننا قوله عنها، وهذا ما يدفع ـ تلقائياً ـ إلى صعوبة وضع حدّ للخلاف حولها، فليس ذلك بالأمر الهيّن.

السبب الثاني: وهو سبب يعدّ معلولاً ـ بمعنى من المعاني ـ للسبب الأول، ألا وهو العوائق التفسيرية (معرفة المعنى)، فالألفاظ والكلمات والمصطلحات والمفردات التي تستخدم في النصوص الدينية تختلف في المعنى الذي تعطيه عادةً عن استخدامها في

نصوص غير دينية، وبعبارة أخرى، ثمة الكثير من المفردات التي تشهد تطوّراً مضمونياً ودلالياً عندما تدخل مجال النص الديني، من هنا تكتسب لنفسها معاني جديدة يصعب تحديد نطاقها بالدقة، بل قد يكون ذلك أحياناً أمراً بالغ التعقيد والعسر، حتى أن بعض هذه المعاني الجديدة يغدو الرجوع معه إلى المعاجم اللغوية أمراً عبثياً.

وعلى سبيل المثال، لم تستخدم كلمات مثل: الإنزال، التنزيل، الكتاب، الوحي، البعث، الدين، الحساب، الساعة، اليوم، الإيمان، الكفر، الظلم، التقوى، الغيب، الدنيا، الآخرة، القضاء، الكلمة، والتوبة.. لم تستخدم في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية تماماً، ومعنى ذلك أن الرجوع إلى مصادر اللغة لا يمكنه أن يوصلنا إلى تحديد معانيها في النص القرآني، مما يلزمنا بالرجوع إلى النص نفسه لتحديد معانيها، وهذا ما يجرّ نحو بروز اختلافات أو ظهور تقارب في وجهات النظر والتفسير، تلك الاختلافات التي لا يعدّ حسمها أمراً سهلاً أبداً.

السبب الثالث: الأحكام المسبقة والرؤى الدينية والمذهبية الضيّقة، ففي الكثير من الحالات يؤدي تصوّر المتكلّم نفسه ودينه ومذهبه هو الحق فيما البقية ظلام وعتمة وضلال.. يؤدي إلى عدم ممارسة دقة ودراسة وافية في وجهات نظر الأطراف الأخرى، مما يعجزه عن فهمها ثم يذره محروماً من وعيها بصورة وافية، وحيث لا يبلغ مراد الآخرين يصرّ على وجهة نظره ويزعم أنها الحق كلّ الحق، وهذا ما يمنع حسم النزاع وفضّ الاشتباك.

ولرفع هذه الأحكام المسبقة المسقطة والأفق الضيق المحدود من الضروري ـ قبل كلّ شيء ـ معرفة أن الحقيقة أرفع وأسمى وأثمن من أيّ دين أو مذهب بعينه، وإذا ما اكتسب ديني أو مذهبي الذي أدين به قدراً ومكانةً وقيمة حتى ألزمني بالدفاع عنه، فليس ذلك سوى لاحتوائه قدراً من الحقيقة وقسطاً منها.

الفصل الثاني

الكلام الإسلامي بين العقل والنص

أزمة معرفة وهوية

العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية

الشيخ محمد تقي سبحاني(*)

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

نلقي في ما يلي نظرة خاطفة على كيفية تعامل المتكلّمين المسلمين مع قضيّتي «العقل» و«الوحي» الشائكتين. وإن كان التحدّث عن موضوع واسع ومليء بالملابسات في مقال مختصر كهذا يتطلّب درجة عالية من الجرأة، خاصة وأنّ البحوث التي قدّمت في هذا المجال محدودة جدّاً، وهذا ما يضاعف من مسؤولية الكاتب.

يتضمّن هذا المقال، إضافةً للسرد التأريخي، عدّة نقاط أساسية، نرى من المناسب الإشارة إليها ابتداءً.

السعي لحلّ إشكالية العقل والوحي، والجمع بين «الإيمان» و«العقلانية» ـ كما سنرى ـ من أوّل اهتمامات المفكّرين المسلمين، سواء من استند إلى حكم العقل في معرفة الدين أو من وضع الدين خارج تناول العقل، وعفاه عن فهمه واستيعابه، وكشف كلاهما عن اهتمامه البالغ بهذه المسألة، حيث سلبتهم استقرار التفكير وهوادته،

(*) مسؤول مركز الحضارة في بيروت، باحث مهتم بقضايا المرأة والفكر الاجتماعي السياسي.

ذلك أنّ التجاذب بين العقل والدين ليس بالأمر الهيّن، فلا يترك الإنسان المهتم الحرّ يخرج عن التفكير به بسهولة، فإذا كانت جذور العقل في جوهر الإنسان وذاته، فقد ارتبط الدين ـ بارتباطه بالعقل ـ بأهم وأسمى حقيقة يهتمّ بها الإنسان، ومن السذاجة بمكان حبس الدين في الأطر الضيقة للتجربة والعقل البشريين، كما هي الحال في تحوير العقل إلى عدّة أحكام وضوابط عامّة.

تؤكّد الجهود التي بذلها علماء المسلمين في عقد المصالحة بين العقل والدين ـ والتي سنذكر بعضاً منها في هذا المقال ـ على عدم إمكان إنهاء هذا الصراع بإصدار حكم عام أو اتباع طريقة ساذجة.

الفائدة الأخرى المستقاة من هذه الدراسة التاريخية، هي المعرفة بأنّ العقل والاتجاهات العقلانية في التعامل مع الدين، لم تكن بمعنى واحد في كلّ مكان وزمان، حتى في القرون الأولى من بزوغ الإسلام، فقد أخذت علاقة العقل بالدين أشكالاً مختلفة تماماً، ولعلّ دراسة هذه الآراء وتقييمها من جديد، والسعي لفهم هؤلاء المفكّرين، يعين على حلّ هذا اللغز وتقديم منهج جديد لحلّ هذه المعضلة.

وسوف نرى أنّ أغلب الحلول التي طرحت في تاريخ الفكر الإسلامي تصنّف إمّا في إطار المُفرطة أو المفرّطة؛ فمنذ العصر الأول وحتى اليوم، نواجه ـ في الأغلب ـ تيارين فكريين متضادين، ففيما سعى العقلانيون لتبرير القضايا الدينية وتأويلها بطريقة عقلانية، وصبّوا ـ قدر استطاعتهم ـ العقائد الدينية في قوالب فلسفية خاصة، اعتبر المؤمنون والنصّانيون ـ في المقابل ـ العقل أجنبياً، ووقفوا بصلابة أمام نفوذه عالم الدين وأجواءه، وهذا ما يثير العجب، خاصة مع ما نلاحظه من منهج القرآن المعتدل في التعامل مع هذه القضية. كما أنّ هناك من المفكرين من خطى خطوات في سبيل مصالحة العقل والدين، ولاحظ الاعتدال في ذلك، لكنه انزلق في نهاية المطاف إلى أحد الاتجاهين، أو وقع في عدم الاستقرار على رأي، ذلك كلّه حال دون إعطائه نظرية شاملة، كما حصل مع الإمام الغزالي الذي يمكننا اعتباره واحداً من رجال هذا

الفريق[1].

وما ذكرناه يصدق على التراث الشيعي والسنّي على حدّ سواء، لكن لا ينبغي لهذا الشبه العام أن يصرفنا عن فوارق هذين المجالين من الفكر الديني، وسنرى أنّ النزعة النصّية عند الإمامية تختلف كلّ الاختلاف عن النزعة السلفية عند أهل السنّة بما تتمسك به من روايات أهل البيت عليهم السلام، تماماً كما ابتعد المتكلّمون الشيعة عن متكلّمي السنّة، بما استقوه من معارف أهل البيت عليهم السلام.

وفي ختام هذه المقدمة، يجدر بنا التنبيه إلى أنّ هذا البحث لا يتعدّى القرن السادس الهجري، ما عدا استثناءً واحداً.

لقد تطوّر الكلام الإسلامي مستقلاً عن الفلسفة والتصوّف إلى القرن الخامس الهجري، وكان هذا القرن بداية تأثر هذه العلوم الثلاثة ببعضها، حيث حصل بينها تزاوج ومعاملة، فلا كان بوسع الغزالي أن يفكر منعزلاً عن الفلسفة والعرفان، ولا أمكن لابن رشد أن يغفل العرفان والكلام، فازدادت العقلانية تعقيداً مذ ذاك، وأصبح تحليلها بحاجة إلى بحوث أعمق؛ لهذا ننهي المقال بتحليل عابر لآراء الغزالي وتقرير مختصر عن ابن رشد، تاركين باقي البحث لفرصة أخرى.

دور أهل الحديث في ظهور الاتجاه النصّي

يجب اعتبار التيار النصّي أول تيار فكري شامل في الإسلام، ولا يخصّ هذا الأمر الدين الإسلامي، بل اتسمت أوّل الاتجاهات في الأديان كافة بالتوجه إلى الوحي وحفظ السنن الدينية؛ فمن الطبيعي أن لا تجد المناهج الغريبة رونقاً ومجالاً في مجتمع ما زال يحسّ بدفء حضور نبيّه، ومازال صوت الوحي يترنم في أذنه، وسرعان ما تفقد هذه المناهج بريقها وتزول.

---

(١) يقول ابن رشد عن الغزالي: «هو مع الأشاعرة أشعريّ، ومع الصوفية صوفيّ، ومع الفلاسفة فيلسوف». انظر: فصل المقال: ٢٧، وإن لم يكن هذا الكلام منصفاً، لكنّه لا يخلو من الصحّة.

أمّا النصيّة فقبل أن تكون مدرسةً كلاميّةً، كانت أرضية ثقافية ورؤية خاصة، انبعثت منها أفكار مختلفة، فقد نشأ في أحضانها كلّ من المرجئة والجبرية والخوارج والتشبيه والتجسيم وعشرات الأفكار الأخرى، التي ألقت بظلالها على الفكر الإسلامي حتى قرون متأخرة، وقد أصبح هذا التيار الفكري مستقلاً بشكل تدريجي، ليحمل عناوين مختلفة، منها: أهل الحديث، الحنابلة، الحشوية، والسلفية.

وعلى الرغم من ذلك، لا يجوز لنا اعتبار غلبة النزعة النصيّة في العهود الأولى أمراً طبيعياً وحسب، بل كان للسلطة السياسية دور في الأمر، فقد ضغطت الخلافة على أصحاب الرسولﷺ وشهود السنّة النبوية من ناحية، ومنعت الناس من نقل أحاديثه، جاعلةً ذلك حصراً على جماعة محدّدة من ناحية أخرى، مما أتاح لها التسلّط على أفكار المتدينين أيضاً[١]، ومن الواضح مدى المنفعة التي اكتسبتها السلطة السياسية من الإقبال الأعمى على «السنّة المنتقاة» في مثل هذه الظروف.

وقد ظهر تيار فكري آخر قبال النصيّة الإفراطية، ليستقرّ في نهاية المطاف داخل الهيكل المعتزلي، وإذا كان الصراع بين هذين التيارين قد بدأ حول مسألتي الجبر والاختيار، والتشبيه والتنزيه، إلا أنه كان يتّسع بمرور الزمن، حتى اتّضح أنّ الفارق الأساسي إنما هو في منهج التعامل مع النصوص الدينية؛ فأهل الحديث يأخذون بظاهر ألفاظ القرآن الكريم والروايات، لكن المعتزلة يستعينون بالعقل لتأويلها.

أسباب نشوء الظاهرة العقلانية في التاريخ الإسلامي

يجب البحث عن جذور العقلانية في الإسلام نفسه قبل أيّ شيء آخر، فلطالما أكّد القرآن الكريم على التعقّل والتفكّر، خلافاً لنصوص اليهود والنصارى[٢]؛ فاليهودية

(١) راجع: مرتضى العسكري، معالم المدرستين، دور الأئمة في إحياء الدين.

(٢) راجع: عباس محمود العقّاد، التفكير فريضة إسلامية. وكذلك: م.م.شريف، تاريخ فلسفه در إسلام [تاريخ الفلسفة في الإسلام] ١: ١٩٥ فما بعد.

دين الشريعة والتأريخ، والمسيحية دين الإيمان والأخلاق، لكن الإسلام قبل هذا وفوق ذاك كلّه، يدعو الإنسان لمعرفة نفسه ومعرفة العالم، ويدفعه لتبني رؤية واضحة حول الوجود والتاريخ والشريعة والأخلاق.

وعلى الرغم من ذلك، لابدّ وأن تكون العقلانية في الإسلام قد تأثرت بعوامل خارجية، فاتساع رقعة الإسلام واطلاع المسلمين على حضارات أخرى، ترك آثاراً مهمة في الفكر الإسلامي: فقد أثرت العلوم والأفكار الدخيلة بشكل تدريجي على ذهنية المجتمع الإسلامي من ناحية، وأثارت علماء المسلمين للردّ عليها والذبّ عن المتبنيات الدينية من ناحية أخرى[١]، وما نراه أحياناً من إفراط في عقلانية المعتزلة إنما ناشئ عن هذا الوضع.

إذا اعتبرنا القرن الأول عصر شيوع النصيّة الدينية، فيجب اعتبار القرنين الثاني والثالث فترة رواج العقلانية، لكن لا يفوتنا أنّ العقلانية مهما راجت وشاعت، تبقى منحصرةً في دائرة النخب، ويبقى عامّة المتدينين يفضّلون الإيمان والتعبد الديني على الأقاويل العقلانية؛ ومن هذا المنطلق بقي مذهب عامّة أهل السنّة يفضّل باستمرار وفي كل مكان الدوران حول السنن الدينية، دون أن يرتضي نفوذ العقل مجالَ الدين.

ومع تلألؤ نجم الاعتزال، تفاقمت الخلافات الكلامية داخل إطار هذه المدرسة أيضاً؛ فالإفراط في استخدام العقل زعزع أساس الدين وجوهره، وهو الإيمان بالله وعبادته والتسليم له والتعبّد، لقد أدّى نمو العقلانية من ناحية، وأفول الحنبلية وجمودها من ناحية أخرى، إلى إعادة علماء السنّة النظر في آرائهم التقليدية وتنقيحها، فكان القرنان الثاني والثالث في الحقيقة فترة بروز الاتجاه النصّي قبال العقلانية والخروج من التعصب والجمود الفكري، ومع بزوغ القرن الرابع، دخلت النصيّة مرحلة

---

(١) راجع: حنّا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، نشر: مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، ط١، ٢٠٠٢م، الفصل الثالث والرابع من الباب الثاني؛ وكذلك: دليسي أوليري، انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي.

جديدة؛ فقد شرع اثنان من كبار علماء السنّة، هما أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) في البصرة، وأبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ) في خراسان وماوراء النهر، كلّ على انفراد، بإعادة صياغة الفكر الديني وإحيائه وجذب علماء الكلام المعتزلي[١]، والفارق بينهما أنّ الماتريديّ اقترب من المعتزلة، فيما صاغ الأشعريّ أصول الحنابلة في قوالب جديدة، ولهذا السبب اعتُبر الأشعري متوسّطاً بين أهل الحديث والمعتزلة، والماتريدي بين الأشعرية والمعتزلة، وهكذا اكتملت حلقات التقريب بين النصيّة والعقلانية في القرن الرابع، وتمّت أول محاولة لها بين هاتين المدرستين.

الأشعرية وتاريخ الصيرورة العقلانية

لمعرفة أهمية هاتين المدرستين الكلاميّتين، لا بأس بإجراء مقارنة بين تياراتهما المختلفة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى؛ ولأجل ذلك، يجب التعرّف سلفاً على مواقف أهل الحديث والمعتزلة من العقل، فمنذ البداية كان لمفهوم العقل من وجهة نظر علماء المسلمين لحاظان: نظري وعملي، ويمكننا ملاحظة الاختلافات بين المعتزلة وأهل الحديث في كليهما، وإن لم يكن هذا التفكيك واضحاً منذ البداية، لكن بإمكاننا اعتبار المسألتين الكلاميّتين الرئيستين في ذلك العصر، وهما التشبيه والتنزيه، والجبر والاختيار، انعكاساً لهذين اللحاظين للعقل.

اعتقد أهل الحديث أنّ من الواجب الأخذ بصفات الباري تعالى كما وردت في ظاهر الآيات والروايات، ولا يحقّ للعقل التساؤل عن كمّها وكيفها، ولعلّ تعبير الإمام مالك بن أنس في الإجابة على من سأل عن «استواء» الله على العرش، أبلغ تعبير عن هذا النمط من التفكير: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٢]، وهكذا يقول الأشعري في وصف الحنابلة: إنّ كلّ ما يقولونه

(١) كما يجب أن نذكر شخصاً ثالثاً، هو أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، فقد كان ناشطاً في مصر. راجع: تاريخ فلسفه در إسلام ١: ٣٤٨ فما بعد.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٠٥، بيروت، دار المعرفة.

عن الله، أخذوه من القرآن وروايات الرسول، لا يتعدّونها[١].

يبيّن ما ذكرناه موقف أهل الحديث من العقل النظري، كما أنّهم من ناحية أخرى اعتبروا الإنسان مجبراً والله خالقاً لأفعاله، كما اعتقدوا أنّ الله يمكنه تعذيب الإنسان على ما لم يفعل، أو القذف بالصغار في جهنّم دون سبب، دون أن يجوز لأحد السؤال عن أفعاله سبحانه، ﴿**لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾، ولا قيمة لحكم العقل في هذه الأمور، فلا قِبَل له بفهم حسنها وقبحها، بل ليس الحسن والقبح من ذات الأفعال، إنما يختلفان حسب غرض الفاعل.

وفي مقابل هذا الرأي، أخذت المعتزلة بحكم العقل في مجال «المعارف العقلية» و«الأحكام العقلية» أيضاً، فهم يعتقدون بأنّ « المعارف كلّها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح»[٢].

وقد بلغ بعض المعتزلة ـ كالنظّام ـ درجةً دفعته للقول بأنّ العقل يدرك حسن جميع الأفعال وقبحها، بل لقد اعتقد المعتزلة بشكل عام أنّ دور الوحي قبل كلّ شيء تأييد حكم العقل والإرشاد إليه، ويكشف البيان الذي أورده الشهرستاني في تبيين عقيدة أبي علي الجبائي (٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم (٣٢١هـ) عن حقيقة العقلانية الحاكمة على المعتزلة، فيقول: واتفقا على أنّ المعرفة وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدّرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرّق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أنّ التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع[٣].

---

(١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ترجمه للفارسية: محسن مؤيدي، أمير كبير: ١١٠.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٦.

(٣) المصدر نفسه ١: ٧٢.

ومن جملة ما اختلف فيه أهل الحديث والمعتزلة هو: هل إنّ معرفة الله أمر نظري واكتسابي، أم أنّها من الأمور البديهية التي يدركها العقل البشري والفطرة الإنسانية بالضرورة؟

اعتبر النصيّون، بشكل عام، المعرفة الإلهية أمراً بديهياً، واجتنبوا النقاش في هذا المجال، وعلى خلافهم، ذهب المعتزلة إلى عدم حصول معرفة بالله إلا عبر النظر والاستدلال، وقد أدّى هذا الرأي بالمعتزلة إلى تأسيس علم الكلام، وتنظيم أصول لمعرفة الله وصفاته وأفعاله.

نشأ الأشعري في أسرة سنّية متعصّبة، فكان أبوه من علماء أهل الحديث، وقد انحاز في بادئ الأمر إلى المعتزلة، وتلمّذ على كبار أساتذتهم، خاصّةً أبي علي الجبائي نفسه، لكن أدرك ـ وبمرور الزمن ـ ضعف عقائد الاعتزال ومغايرتها للمذهب السنّي، فابتعد عنهم، ثمّ اقتنع بالإطار العام للفكر الحنبلي[(١)]، وصار يدافع عنه بالآليات والأسس العقلية، وقد فرّق الأشعري بين البعدين: النظري والعملي للعقل، فقبل استيعابات العقل المعرفية، بيد أنه رفض استطاعة العقل إدراك حُسن الأفعال وقبحها.

وهكذا ذهب الأشعري إلى أنّ الواجبات سمعية كلّها، وأن العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب، قال الله تعالى: ﴿**وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكلّ ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، يقتضي نقيضه من وجه آخر[(٢)].

لقد قرّب الأشعري أهلَ الحديث خطوةً نحو العقل بهذا التفكيك الذي مارسه، واستطاع نشر علم الكلام وترويجه بذلك، وذلك بعدما كان حصراً على المعتزلة، وقد

(١) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة مصر: ٩.

(٢) الملل والنحل ١: ١١٥.

وضع أسس هذه النظرية في رسالة حملت عنوان: استحسان الخوض في الكلام، رادّاً على تحريم أهل الحديث لهذا العلم، وبذلك دوّن علم الكلام العقلي لأهل السنّة في كتاب: الإبانة عن أصول الديانة، ومن ثمّ في كتاب اللمع.

يجب ملاحظة دور الأشعري وأهمية ما قام به في التأثير الذي تركه على كبار المتكلّمين بعدَه، وهم: القاضي أبوبكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، أبو إسحاق الاسفراييني (٤١٨هـ)، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ).

لقد استفاد هؤلاء كلّ الاستفادة من الجوّ الذي خلقه الأشعري، ومهّدوا الأرضية لدخول العقل في المباحث الاعتقادية، استخدم الأشعري العقل، حسب الظاهر، لتثبيت متبنيات أهل الحديث والدفاع عنها فحسب، لكن دخول العقل أدّى إلى تعديل كثير من المعتقدات الدينية التي كانت تعتبر مسلّمة آنذاك، فخرجت نظرية الصفات المشبّهة بقيد «بلا كيف»[١]، ونظرية الجبر مع القول بـ«الكسب»[٢]، وعدم خلق القرآن مع التقيّد بـ«الكلام النفسي»[٣] من الفهم المتحجّر لأهل الحديث، وأخذت مظهراً مقبولاً عقلاً، والأهم من ذلك كلّه، أصبحت معرفة ذات الله وصفاته أمراً يحتاج إلى استدلال وبراهين، ولم يعُد أمراً بديهياً.

ذهب الباقلاني[٤] في هذه الأمور جميعها أبعد مما وصلت إليه تصوّرات الأشعري نفسه؛ فأعطى العقل مجالاً أوسع في فهم المعتقدات الدينية وتفسيرها، وبهذا أخذ علم الكلام في المدرسة الأشعريّة طابعاً عقلياً وجدلياً كاملاً بمجيء الجويني، والذي تحدّث

---

(١) الإبانة: ٨ و٩؛ وذهب الأشعري فيما بعد في كتاب اللمع إلى أبعد من هذا، وقال ـ كالمعتزلة ـ بجواز تأويل الصفات.

(٢) راجع: اللمع للأشعري وتاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٢.

(٣) الإبانة، من ص٢٠ فما بعد، وكذلك: اللمع، وإن كان الأشعري لم يصرّح بالكلام النفسي، لكنّ كلامه يوصل إلى النتيجة عينها.

(٤) راجع كتابيه المعروفين: التمهيد، تصحيح: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي؛ والإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الزاهرية للتراث.

مفصلاً في مقدمة كتاب: الشامل في أصول الدين[1] عن أسس المنهج العقلي، وردّ على من يشكل على «الاستدلال» ويعتبره بدعةً لا جدوى منها، وبالإمكان مقارنة هذا القسم من كتاب الشامل مع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)[2]، ليظهر مدى تأثير المغني على الشامل للجويني، وإن كان الجويني لا يعدّ مؤسّساً لعلم الكلام، لكن على أيّ حال، أدّى ظهوره إلى وصول العقلانية قمّتها في الكلام الأشعري[3].

كانت النصيّة السلفية طوال هذه الفترة معرّضةً للضغوط من ناحيتين، فقد أخذ المعتزلة بالانتشار بدعمٍ من السلطات المحلية، واتحادها مع التشيّع، من ناحية؛ فيما بات الكلام الأشعري نفسه يهدّد النصية عبر منهجه العقلاني الجديد، من ناحية أخرى، فلم تتمكّن السلفية ـ خاصّة في شكلها الإفراطي ـ من إعادة نشاطها إلا بعد ظهور ابن تيمية في القرن السابع (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)، وقد تأثرت عقائد السنّة بالتفكير الأشعري إلى درجة لم يجد فيها الشهرستاني في القرن السادس بياناً أبلغ من عقيدة الأشاعرة لشرح رأي أهل السنّة بالعقل والشرع، فقال: وأمّا السمع والعقل، فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها بالعقل، فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يعرّف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب[4].

وعلى هذا الأساس، قبل ببساطة التعريف التالي في مجال أصول الدين وفروعه: «كلّ ما هو معقول، ويتوصّل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكلّ ما هو مضنون أو يتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»[5].

---

(١) الشامل في أصول الدين، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة المطالعات الإسلامية: ١٢ فما بعد.

(٢) المغني، ج١٤. هذا المجلد مخصّص بالكامل لمباحث العقل وأهمّية الكلام العقلاني، ويردّ فيه على شبهات أهل الحديث والأشاعرة بشكل مفصّل.

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٤ ـ ١٨٧.

(٤) الملل والنحل ١: ٥٥.

(٥) المصدر نفسه: ٥٤.

وقد شاعت المجادلات الكلامية بين أهل السنّة في القرن الخامس، فوقف أبو حامد محمد الغزالي (٥٠٥هـ) بوجه العقلانية الإفراطية، وساق الكلامَ الأشعريّ إلى وجهة أخرى، وسوف نعود إلى آراء الغزالي في ما بعد إن شاء الله تعالى.

المنهج الماتريدي والتوظيف العقلاني

في الوقت نفسه الذي برز فيه الأشعري، ظهر عالمٌ من علماء خراسان السلفيّين، يتبع الأهداف التي تتبّعها الأشعري، وهو الماتريدي. كان الماتريدي، خلافاً للأشعري الذي انتمى إلى المذهب الحنبلي والمالكي، تابعاً للمذهب الحنفي، وكما نعلم فإنّ أبا حنيفة (١٥٠هـ) كان من أصحاب الرأي، يعمل بالقياس في الأحكام، لذا كان من السهل للماتريدي إدخال العناصر العقلية في المعتقدات الدينية، وتعديل النزعة النصيّة، وكما قلنا فإنّ الأشاعرة أخذوا بالمعارف النظرية للعقل، ولم يعيروا الأحكام العملية اهتماماً، أمّا الماتريدي فقد أدخل العقل العملي أيضاً في مجال علم الكلام، مقترباً بذلك من التفكير المعتزلي، فقبل الحُسن والقبح العقليين، وقبّح التكليف بما لا يطاق، واعتبر الفعل الإلهي حكيماً، كما وعدّ العدالة ونفي الظلم من صفات الباري تعالى وأفعاله[1].

لم يكتف الماتريدي بهذا المقدار، بل اعتمد العقل في البعد النظري أيضاً، واستخدمه ـ بكثرة ـ في تحليل جزئيات المسائل الكلامية، كما اعتقد بأنّ الإنسان صاحب قدرة واختيار وأنّ مشيئته مؤثرة في وجود الأفعال، وقد قبل الماتُريدي نظرية الكسب معتبراً الله فاعلَ أفعال الإنسان، لكنه ـ خلافاً للأشعري ـ كان يعتقد بحريّة الإنسان بشكل تام في «قدرة الكسب»، وأنه هو الذي يقوم بفعل ما بمحض إرادته.

لقد لاقت آراء الماتريدي في بادئ الأمر إقبالاً واسعاً بين الأحناف، إلا أنه وبعد انتشار الأشعرية تحوّل علماء الحنفية إليها، ولهذا لم تجد أفكار الماتُريدي قبولاً بين أهل

---

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي: ١٦٤ فما بعد؛ شبلي النعماني ١: ٧٠.

السنّة[١].

موقع الغزالي في تجاذب العقل والنص

أسلفنا أن أبا حامد محمد الغزالي كان أشعريّ المسلك، ومن تلامذة إمام الحرمين الجويني، وتأتي أهمية الغزالي في تاريخ العقلانية الإسلامية من التحوّل الفكري الذي حصل له منتصف عمره، فقد أدّى هذا التحوّل إلى تغيير أساسي في مسار الفكر الإسلامي، ولو لبرهة معينة.

تتكوّن الحياة العلمية للغزالي من فترتين مختلفتين؛ ففي الفترة الأولى كان يكمل المسيرة التي خطّها الكلام الأشعري خلال قرنين، وقد قدّم الغزالي في هذه الفترة الكلامَ الأشعري خطوةً نحو الأمام بإدخاله المنطق الأرسطي فيه[٢]، إذ لم يكن قد استخدم هذا المنطقَ حتّى ذلك الحين أيّ من المتكلّمين، بمن فيهم أستاذه الجويني، وقد تمكّن الغزالي بفراسة تامّة وبنحته مصطلحات جديدة للمفاهيم المنطقية أن يدّعي استخراج قواعد المنطق من القرآن الكريم[٣]، بل ادّعى أنّ أرسطو واليونانيين كانوا أخذوا المنطق عن سالف الأنبياء، فللمنطق ـ إذاً ـ جذور دينية[٤]، وقد ألّف الغزالي في هذه الفترة كتباً ورسائل كلامية للدفاع عن المتبنّيات السنّية، والتعريض بسائر الفرق الإسلامية.

وكان من أهمّ أعماله في هذه الحقبة نقده الذي كتبه على الفكر الفلسفي آنذاك؛ حيث

---

(١) للمقارنة بين آراء الأشعري وأصحاب العقل وأصحاب النقل، راجع: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٠ فما بعد.

(٢) شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام: ٥١.

(٣) الغزالي، القسطاس المستقيم، في مجموعة رسائل، بيروت: دار المكتبة العلمية، ج٣. وكذلك راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة؛ ومذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي.

(٤) المصدر نفسه: ٢١.

بيّن ـ أولاً ـ مسائل الفلسفة المشائية في كتاب مقاصد الفلاسفة، ثم كشف ـ حسب زعمه ـ تناقضها وتعارضها مع العقائد الدينية في كتاب تهافت الفلاسفة، وفي ختام هذه الفترة، أعاد الغزاليّ صياغة الكلام الأشعري بشكل متقن ورزين، وذلك في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد.

لكن مناقشة الفلاسفة وأصحاب المذاهب والتعمّق في الأفكار الكلامية أدّى بشكل تدريجي إلى تذمّره من علم الكلام نفسه؛ ويمكننا لمس هذه المسألة حتى في كتابه الكلامي «الاقتصاد»؛ إذ يعدّ فيه علم الكلام وسيلةً لدفع الشبهات وردع الخصوم، لا سبباً للوصول إلى اليقين، وبهذا لم يستقرّ عقل الغزالي الوقّاد في نهاية المطاف، ولم تطمئن روحه التوّاقة بالأفكار الفلسفية والكلامية، بل شكّك في كل شيء[1].

من هذه اللحظة بالذات، بدأت المرحلة الثانية من حياة الغزالي، التي وجد فيها ضالّته في التصوّف، واليقين الذي يمنحه السكون والطمأنينة، في السلوك العرفاني، الذي زعم أنه منطلق طريق النبوة.

فبعدما وصل الغزالي بالكلام الأشعري إلى القمّة، وفّر مقدمات سقوطه؛ وسار العقل الأشعري في اتجاهٍ أدّى إلى فقدان حقيقة الدين بريقها، فنسي جوهر الدين، وصار الفقهاء والمتكلّمون يتباهون بصورته ويتناقشون حولها، فأصبحت علوم الدين في أمسّ الحاجة إلى حياة جديدة.

انتقد الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين الفكرَ الديني في عصره، وبيّن المنهج الديني القويم من وجهة نظره، لكنه أبخس العقل والتعقل حقّه في منهجه الجديد هذا[2]، وفي المقابل أعطى الغزالي السلوك العرفاني والتعبّد الديني حصة الأسد؛ فالتعريف الذي قدّمه للعلم والعقل يكشف هذه المسألة بجلاء، حيث أصبح العلم طريق الآخرة، وهو

---

(١) يشرح هذه القصّة في كتاب المنقذ من الضلال، راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج٧.

(٢) راجع: قواعد العقائد في إحياء العلوم، ج١. وقارنه بالباب الثاني من «كتاب العلم» من نفس الكتاب.

على شقين لا ثالث لهما: علم المكاشفة (علم الباطن) وهو غاية العلوم، وعلم المعاملة وهو الأخلاق[١]، كما عدّ الفقه في هذا التصنيف من العلوم الدنيوية الشرعية، مخرجاً علم الكلام تماماً عن دائرة العلوم الشرعية.

إنّ الصورة التي يرسمها لنا الغزالي عن علم الكلام في كتاب إحياء علوم الدين مهمة جداً؛ إذ يعتقد بأنّ هذا العلم مؤلّف من قسمين: أدلة مفيدة موجودة حرفياً في الكتاب والسنّة، ولا حاجة لنا بها؛ وجدال مذموم ومطالِب إمّا مضلّلة أو لا طائل منها؛ ولهذا السبب لم يؤلَّف علم الكلام في الصدر الأول، بل كانوا يعدّون الدخول فيه بدعة[٢].

ويقرّ الغزالي بحاجتنا اليوم للكلام بسبب رواج البدع، لكنه يؤكّد أنّ واجب المتكلّم هو الذبّ عن الدين والدفاع عنه، ولا يمكنه شقّ طريقه للمعرفة بعلم الكلام، فمن حيث العقيدة، ليس للمتكلّم أكثر مما لدى العامة، وما يميّزه عنهم ليس إلا امتلاكه سلاحاً يجب أن يدافع به عن طريق الآخرة، والذي هو طريق الدين والعرفان[٣].

ويقرّ الغزالي لاحقاً في كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، بأنّ علم الكلام قد يؤدّي أحياناً إلى الحقيقة، لكن حدوث هذا الأمر فيه بدرجة من الندرة، لا تتعارض وواجبنا في نهي العالِم وغيره عن الولوج فيه[٤].

إنّ الصورة التي يقدّمها الغزالي للعقل مهمة أيضاً؛ فقد اعترف بالعقل النظري وجعله أساساً للفكر العقلاني للإنسان[٥]، لكنه قال: إنّ الإيمان بالله ومعرفته، وحتى

---

(١) إحياء علوم الدين، دار الهادي ١: ٣٢ و٣٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٥ و٣٦. وأيضاً راجع: ٦٣ فما بعد حول مذمّة المجادلة والمناظرة.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦.

(٤) راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج٤، رسالة إلجام العوام عن علم الكلام. يقصد الغزالي بـ«العوام» في هذه الرسالة، الفقهاء والمتكلّمين أيضاً. راجع: ٤٩ من المصدر نفسه.

(٥) إحياء علوم الدين ١: ١٢٥.

معرفة حقيقة الأشياء، ركيزة فطرية في نفوس البشر، ويتوصل العقل البشري إليها بالتذكير[١]، وهذا ما يكشف أيضاً عن عدم إيمانه بالعقل البشري ولا بالاستدلالات الكلامية المعقدة.

الخطوة المهمة الأخرى للغزالي كانت تقسيمه الحقائق والمعارف الدينية إلى طبقات، فإذا كانت للحقيقة درجات وبطون مختلفة، وكان الناس على مراتب مختلفة من حيث الوجود والعقل، يجب تعليم كلّ شخص وفق مستواه الوجودي وقابلياته[٢] من هنا يفتح الغزالي باباً لدخول العرفان في المعارف الدينية ويضعه فوق الفقه والكلام.

لقد استفاد ابن رشد من نظرية الغزالي هذه للجمع بين العقل والدين، لكن الفارق بينهما هو أنّ الغزالي نسب الحقائق والمعارف المتعالية إلى العرفان، بينما نسبها ابن رشد إلى الفلسفة، فاعتبر الأخير تأكيد القرآن على التفكّر وكسب المعرفة تأييداً للعقل الفلسفي[٣]، كما اعتقد بأنّ ظواهر النصوص إنما جاءت لعامة الناس، وعلى الفيلسوف تأويل النصوص عن طريق اكتشاف الحقائق البرهانية[٤]، ولا يجوز تعليم الحقائق الباطنية للعوام، بل من الواجب عدم إطلاعهم أنّ النصوص الدينية قابلةٌ للتأويل، ويجب طرح الحقائق الدينية، التي هي نفس الحقائق الفلسفية، بلغة غامضة في المصادر الفلسفية، كي لا يتوصل إليها من ليس أهلاً لها.

من هنا، يعتبر الغزالي وابن رشد التأويل خاصاً بـ «الراسخون في العلم»، وما يميّزهما في هذا الاعتقاد، أنّ الغزالي يعتبر المتصوّفة هم الراسخين في العلم، بينما يعتقد ابن رشد أنّهم الفلاسفة[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٧ فما بعد.

(٣) ابن رشد، فصل المقال (مطبوع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، طبعة القاهرة): ١٠، ١١.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٦.

(٥) المصدر نفسه: ١٨، ١٩. وكذلك: ٣٠، ٣١. لاتّضاح رأي ابن رشد في هذا المجال، راجع

مدرستا العقل والنصّ في القرون الأخيرة

أهان الغزالي ـ كما رأينا ـ التفكير العقلاني بفسحه المجال للتصوّف، كما أخرج الفلسفة من دائرة الدين وأبعد الكلام إلى ثغور الدين للدفاع عنه، وفي المقابل، دافع ابن رشد عن مكانة العقل بتأليف تهافت التهافت، وجمع بين العقل والدين في فصل المقال والكشف عن منهاج الأدلة. ومن الطرائف أنّ ابن رشد قد ترك أثراً في الكلام الأشعري في المراحل التالية أكبر مما تركه الغزالي نفسه، فعلى الرغم من جهود الغزالي، نضج التراث الكلامي وقوت جذوره، حيث كان يلج أعماق الفلسفة أحياناً.

ومن أهم رموز هذا التراث: عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ)، والقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ)، والشريف الجرجاني (٨١٦ هـ)؛ فلم تخمد جذوة النزعة العقلية في كلام أهل السنّة، بل زاد أوارها يوماً بعد يوم، وما زلنا نشهد آثار ذلك إلى يومنا هذا.

يجب علينا البحث عن تأثير الغزالي في مكان آخر أيضاً؛ فقد كان سبباً ـ أو على الأقل ممهّداً ـ لتيّارين هامّين، حيث صبغ التصوّف بصبغة دينية ـ وكان يعدّ آنذاك حركةً مستقلة منزوية ـ وأدخله المجتمع من ناحية، فيما مهّد لانتعاش النزعة النصية من ناحية أخرى، وبتضعيفه الفلسفة والكلام، وتوجّهه إلى الوحي، هيّأ الغزالي بشكل غير مباشر الأرضية لبروز النزعة السلفية، فبزغت النصيّة الإفراطية من دمشق مرة أخرى، بعدما أفلت بوفاة ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ). وقد وضع هذه المرّة تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (٧٢٨هـ) ومن بعده تلميذه ابن القيّم (٧٥١هـ) أساس منهجٍ مازال مستمراً إلى يومنا هذا بلباس المذهب الوهابي.

يرث العالم السنّي اليوم هاتين المدرستين كليهما: النصوصيّة الإفراطية لأتباع ابن تيمية، والعقلانية الفكرية على طريقة الأشاعرة.

كذلك كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

النزعة العقلانية والنصيّة عند الشيعة الإمامية

نموضع حديثنا ـ من بين ثلاث فرق شيعية مهمة ـ حول الشيعة الإمامية فقط؛ فالزيدية سلكت طريق المعتزلة، وأخذت عقلانيّتهم بشكل كامل، فيما ابتعدت الإسماعيلية عن الفكر الديني متأثرةً بالغنوصيّة (المذهب العرفاني Gnoticism)، والمانويّة (Manichaeism)، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة (Neo_Platonism).

يجب بدء الكلام عن الإمامية بالأئمة أنفسهم، لكن بما أنّ هدفنا مطالعة آراء المسلمين وأفكارهم لا تحليل النصوص الأساسية، نبدأ الحديثَ بعلماء الشيعة.

هناك صنفان مختلفان بين أصحاب الأئمة، خاصة الإمامين: الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام: جماعة تسمّى «المتكلمين»، وأخرى تسمّى «المحدّثين» أو «الفقهاء»؛ فمن الصنف الأول: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، ومحمد بن الطيّار، ومؤمن الطاق. ومن الصنف الثاني: محمد بن مسلم، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن الحسن الصفّار، وما يميز الصنفين عن بعضهما بشكل أساسي، هو كيفية استخدام العقل في المعارف الدينية ومديات هذا الاستخدام وكميته، لهذا بإمكاننا اعتبارهم ممثلي العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية.

ويعتبر حفيد ميثم التمّار (علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار) أوّل متكلّم شيعي[1]، وإن كان بعضهم يرجع تاريخ الكلام الشيعي إلى فترة أبعد من ذلك، ويعتبر الشاعر الشيعي الكميت بن زيد، وعيسى بن روضة من روّاد الكلام الشيعي ومؤسّسيه[2]، ويعتقد الكثيرون أنّ جذور المعتزلة تضرب في الكلام الشيعي. فكما يقول المعتزلة: إنّ مؤسس الاعتزال ـ وهو واصل بن عطاء ـ قد أخذ علم التوحيد عن أبي هاشم عبدالله بن محمد الحنفية، وهذا الأخير أخذه عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام[3].

---

(١) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٣.

(٢) حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٥١.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة؛ ابن النديم، الفهرست: ٣٠٢.

على أيّ حال، كان هشام بن الحكم أول من أذاع صيت الكلام الشيعي ودافع عن المباني الشيعية باستخدام قواعد الجدل، كان هشام من أصحاب الإمام الصادقعليه السلام، ويمكننا ملاحظة مناقشاته مع المخالفين، وتقدير الإمام له في المجاميع الروائية الشيعية، وقد اشتهر هشام بعلم الكلام وهيمنته على فنّ المجادلة إلى حدّ نصّبه يحيى بن خالد البرمكي (وزير هارون الرشيد) رئيساً للمتكلّمين، وأعطاه منصب الحكم والرئاسة في مجالس المناظرة الكلامية التي كانت تقام آنذاك[١]، وقد اتّهمت كتب الملل والنحل والكلام السنّي هشاماً وعدداً آخر من متكلّمي الشيعة بالتشبيه والتجسيم، لكن أسلاف الشيعة نفوا هذه التهم وبرّؤوهم منها[٢].

ويبدو أنّ لاختلاف هشام بن الحكم وكبار المعتزلة والمرجئة دوراً في رواج هذه التهم، كما ويظهر من القرائن أنّه لم يكن على مذهب أهل البيتعليهم السلام، وإنما تشيّع فيما بعد، وصار يذب عن أسس التشيّع[٣]، هذا ويمكننا ذكر الفضل بن شاذان النيسابوري (٢٦٠هـ)، وابن قبة الرازي من متكلّمي الشيعة في عهد الأئمةعليهم السلام.

في المقابل، هناك عدد غفير من محدّثي الشيعة الذين رأوا دورهم في تدوين معارف أهل البيتعليهم السلام وحفظها، ويمكننا مطالعة تاريخهم في كتب الرجال.

ومن الملفت أن لا نرى في الدائرة الشيعية إلى القرن الثالث الهجري خلافاً بين المتكلّمين والمحدّثين، عكس ما نراه لدى أهل السنّة، وإن كان يدور بينهم حوار ونقاشات، لكن القطيعة التي حصلت بين الحنابلة والمعتزلة، لا نراها بين النزعتين: النصية والعقلية عند الشيعة، ويعود هذا الأمر إلى اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل واستنادهم إلى النصوص الدينية؛ فحضور الأئمة وتوجيهاتهم منعَ الإفراط

---

(١) بإمكاننا مشاهدة أنموذج من مناظراته في مجالس يحيى في كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق: ٣٦٢ فما بعد، من طبعة دار الكتب الإسلامية.

(٢) راجع: رجال النجاشي؛ رجال وفهرست الطوسي؛ واختيار معرفة الرجال للكشي.

(٣) اختيار معرفة الرجال، نشر مؤسسة آل البيت ٢: ٥٢٦ فما بعد.

وظهور الاختلاف، حيث اعتمد منهج الأئمة على قبول العقل وتناول مسائله، لكنّهم حددوا دائرة الإدراك العقلاني، وحذّروا المؤمنين من اتّساع دائرته أبعد من إمكاناته.

وبشكل تدريجي، ابتعد هذان التياران عن بعضهما، وتحوّلا إلى مدرستين مستقلّتين منذ القرن الثالث، الذي يصادف عصر التقية وغياب الأئمةعليهم السلام، وإذا لم يحصل التقابل الحنبلي ـ المعتزلي في أيّ فترة من فترات التاريخ الشيعي، إلا أن النزعتين وقفتا مقابل بعضهما في القرن الثالث والرابع، لقد كان أبرز المتكلّمين حينذاك آل نوبخت، والمحدثين في قم والري.

كان آل نوبخت أسرة منجّمة إيرانية، دخلت البلاط الأموي، وأسلمت على أيديهم، ثم تشيّعوا بعد فترة من الزمن، وقد حازوا على مكانة مرموقة في عهد الخلافة العباسية، لاسيما في زمن المنصور، ولعبوا دوراً مهماً في حركة الثقافة آنذاك، خاصة في حركة ترجمة النصوص الفارسية إلى العربية، وإدارة «بيت الحكمة» في عهد هارون الرشيد، كان امتيازهم في معرفة الفلك والفلسفة، وقد اقترب بعض من كبار النوبختيين من أهل البيتعليهم السلام درجة، عدّوا فيها من أصحاب الأئمةعليهم السلام، وقدّموا على مدى ثلاثة قرون علماء كبار للعالمين الإسلامي والشيعي، ووصلوا بالعقلانية الشيعية قمّتها؛ حتى عدّهم بعض الباحثين، مؤسّسين للكلام العقلاني الشيعي.

مكّنت معرفة النوبختيين بالفلسفة اليونانية والإيرانية، وكذلك الكلام المعتزلي، من بناء منظومة كاملة من القواعد والأسس العقلية، تركت بصماتها على الكلام الشيعي قروناً متتالية[1].

وللقيام بمقارنة بين العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية في هذه الفترة، بإمكاننا مطالعة كتاب الياقوت، وهو الكتاب الكلامي الوحيد للنوبختيين المتوفر بين أيدينا، ومقارنته بكتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) الممثل الأبرز للتيار النصّي، فإذا قمنا بهذه

---

(١) للتعرّف على هذه الأسرة راجع: خاندان نوبختي [آل النوبخت] لعبّاس إقبال؛ تأسيس الشيعة: ٣٦٢ فما بعد؛ مقدّمة فرق الشيعة، نوبختي، للسيد هبة الله الشهرستاني.

المقارنة، سنكتشف دور الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) في الجمع بين هاتين المدرستين.

كان الصدوق محدّثاً، ولذا حدّد نفسه في الفقه والعقائد بإطار المعارف القرآنية والروائية، كان ملتزماً بالنصوص درجةً دفعته إلى استخدام نصّ ألفاظ الروايات وتعابيرها في كتبه الفقهية والاعتقادية، فكان يتحاشى قدر الإمكان إعطاء رأي في المسائل، ويكشف كتاب المقنع منهجه في الفقه، كما يكشف ذلك في العقائد كتاب الاعتقادات، ولا نعتقد أنّ الصدوق كان مجرد ناقل ومدوّن للروايات، بل كان يقيّم الروايات وينتقي منها ما يراه منسجماً والقواعد، ويختاره معتقداً أو فتوى، بما أحاط به من الروايات ومعرفة ضوابط التمييز بينها وترجيح بعضها على بعض، إلا أن عنوان المحدِّث أصبح لدى البعض معادلاً لعنوان أهل الحديث، لكن الشيخ الصدوق لم يوافق أفكار أهل الحديث، لا من قريب ولا من بعيد، ولم يعتقد بجواز مناقشة المخالفين وردّهم فحسب، بل كان يرى وجوب ذلك؛ والدليل على ذلك ما نقل عنه من مناظرات[(١)].

يرى الصدوق معرفة الله والتوحيد أموراً «فطرية» جُبل الجميع عليها[(٢)]، وبإمكان الإنسان التوصّل إلى رؤية الله القلبية بالتهذيب واتّباع الفطرة[(٣)]، ومع هذا كلّه، لا يرى العقل عاجزاً عن معرفة الله وصفاته؛ فقد شكّل نقل احتجاجات الأئمةعليهم السلام على مخالفيهم وتبيين استدلالاتهم، قسطاً كبيراً من كتبه، وإن اعترف بمحدودية العقل في هذا المجال، لكنّه لم يستسغ المحاججات إلا في الضرورة وفي دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنّة، خلافاً للمتكلّمين؛ فلا عجب أن لا نرى بين مئات الكتب التي وصلتنا منه، كتاباً واحداً في الكلام.

---

(١) مقدّمة معاني الأخبار: ٢٧ فما بعد. كذلك كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.

(٢) الاعتقادات للصدوق، مطبوعة في مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد ٥: ٣٦، ٣٧.

(٣) التوحيد: ١١٩، ١٢٠.

وإجمالاً، يمكننا القول: إنّ الصدوق يعتقد بضيق المنهج العقلي وموضوعه ودائرته، وابتناء المعرفة الدينية على الفطرة والعقل الفطري[(١)].

في المقابل، نرى كتاب الياقوت كلامياً تماماً[(٢)]، حيث يعتقد ابن النوبخت أنّ معرفة الله أمر نظري واكتسابي، والطريق الوحيد للوصول إلى هذه المعارف هو النظر والاستدلال العقلي[(٣)]، فالشيخ الصدوق يرى التوحيد أمراً فطرياً، بينما يعدّه ابن النوبخت اكتسابياً[(٤)]، وتماماً على خلاف ما رأيناه عند الصدوق، لا يعتبر مؤلّف الياقوت الدليل السمعي مفيداً لليقين، فهناك اشتراك لفظي ومجاز وتخصيص في النصوص الدينية، ومع وجود هذه الاحتمالات جميعها لا يمكننا الاعتماد في العقائد على الروايات وحدها، فإذا ضمّنت الآيات والروايات القرائن، يمكنها حينذاك أن تفيدنا القطع واليقين.

إضافة لذلك، الاستناد إلى الأدلة السمعية يفيدنا إذا أثبتنا مسبقاً وجود الله والنبوّة والعصمة وسائر المقدّمات بالاستدلال العقلي، وإلا سينتهي بنا الأمر إلى دور باطل[(٥)]. وملخّص الكلام، أنّ هذا الكتاب تعمّق في الأبحاث العقلية إلى درجة اعتبره العلامة الحلّي مطابقاً تماماً للمدرسة الفلسفيّة والكلاميّة للخواجة نصير الدين الطوسي؛ ولهذا

---

(١) الاعتقادات للصدوق: ٤٢، ٤٣. ينقل الشيخ الصدوق هنا مناظرة بين هشام بن الحكم وأبي هذيل، تعكس رأيه بالضبط. «قال أبو هذيل العلاف لهشام بن الحكم: أناظرك على أنّك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتك رجعت إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أنّي إن غلبتك رجعت إلى إمامي، وإن غلبتني رجعت إلى مذهبك».

(٢) هناك خلاف في أنّ الكتاب يعود لأيّ من النوبختيّين. راجع: مقدّمة الياقوت في علم الكلام، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي؛ ومقدمة أنوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلي، نشر رضي ـ بيدار، كذلك راجع هامش رقم ٥٤.

(٣) أنوار الملكوت: ٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣، ١٠، ١٢.

قام بشرحه.

يمهّد ابن النوبخت في مستهلّ الكتاب للمقدمات الكلامية، ثمّ يعرّف الجوهر والعرض والجسم، ويبحث الجزء الذي لا يتجزأ والخلأ، فإبطال التسلسل ومسائل أخرى، أمّا وجه الإبداع في هذا الكتاب فهو في تقسيمه الموجود إلى «واجب» و«ممكن»، والاستدلال ببرهان الوجوب والإمكان[1]، وإذا كان تخمين بعض الباحثين صحيحاً في أنّ الياقوت قد تمّ تأليفه عام ٣٥٠ للهجرة، فسيصبح مؤلّفه أوّل من أدخل مفهوم الوجوب والإمكان وبرهانه في الكلام والفلسفة الإسلامية[2]، ولا يخفى علينا أنّ هذا البرهان لم يُر حتى عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكن لا يجوز الاهتمام كثيراً بهذه النتيجة، فكتاب الياقوت يعود للقرن الخامس، لكنّه يعكس ـ على أيّ حال ـ ميولاً عقلانيةً من صنف عقلانية المعتزلة.

يندرج ما أوردناه في أفق العقل النظري، أمّا أحكام العقل العملي، فخلافاً لما رأيناه عند أهل السنّة، نادراً ما نرى اختلافاً بين المتكلّمين والمحدِّثين الشيعة، فقد أجمعت الإمامية على أنّ الحسن والقبح عقليان، ومن ذاتيات الأفعال، ولم نجد للقيود التي وضعها أهل الحديث والأشاعرة على العقل العملي مصداقاً واحداً لدى محدّثي الشيعة، وإن كان هناك اختلاف بين المتكلّمين والمحدّثين حول مصاديق الأحكام العقلية، كما أنّ الاختلاف في هذا الموضوع حدث بين المتكلّمين أنفسهم، وبإمكاننا رؤية مثال لهذه الخلافات في «قاعدة اللطف»، ومسألة «وجوب الأصلح».

---

(١) المصدر نفسه: ٥٢، ٩٩.

(٢) يرجعه عباس إقبال إلى سنة ٣٤٠هـ، بينما يعيده مادلونغ إلى القرن الخامس. انظر كتاب انديشه هاى كلامى شيخ مفيد [الأفكار الكلامية للشيخ المفيد]: ٣٣. ولهذا استندنا في دراستنا إلى أجزاء من هذا الكتاب، نسبتها مصادر أخرى كأوائل المقالات (للشيخ المفيد) إلى النوبختيين. علماً بأنّ بعضهم (كمقدمة الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي) اعتبر تأليفه في القرن السادس، لكننا لا نراه صحيحاً.

عقلانية الشيخ المفيد ودوره التوفيقي

كان الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ) جامعاً لشتى العلوم كالحديث والكلام والفقه؛ لهذا تميّز من بين علماء الشيعة، وقد نهل من كبار محدّثي عصره، كجعفر بن قولويه والشيخ الصدوق من ناحية، ومن النوبختيين من ناحية أخرى[١]، كما استفاد من المعتزلة.

عاصر المفيد فترة احتدام الصراع بين نصيّة المحدثين وعقلانية النوبختيين؛ فسعى للتقريب بين التيارات الشيعية المختلفة بالجمع بين الأحكام العقلية والنصوص الدينية ومراعاة جوانب المسألة[٢]، ولا يسعنا المقام هنا لتناول جميع أفكار المفيد الكلامية، لكن يجب أن نشير ـ ولو باختصار ـ لما يرتبط من آرائه بشكل مباشر ببحثنا الحاضر.

لم يقبل المفيد نظرية «فطرية التوحيد»، بينما استند الصدوق في هذا المجال على روايات تقول: إنّ جميع الخلائق جُبلوا على التوحيد، «فطرهم جميعاً على التوحيد»، وقد اعتقد المفيد أنّ الروايات المذكورة تعني أنّ الله خلق الناس كي يوحّدوه ويعبدوه[٣]، ويصرّح في أوائل المقالات بأنّ معرفة الله والنبي وكلّ غائب هي معرفةٌ اكتسابية، لا تحصل إلا بالاستدلال[٤]، وفيما ضعّف الصدوق علم الكلام ومنهج المتكلّمين واستند ـ بدلاً عنه ـ إلى روايات أهل البيت[٥]، نرى المفيد يقسّم علم الكلام إلى حقّ وباطل، ولا يعتبر الكلام المستخدم للدفاع عن الدين مطلوباً فحسب، بل واجباً، مستنداً ـ لإثبات مدّعاه ـ إلى الآيات والروايات التي تدعم الكلام المتكلّمين[٦].

---

(١) تأسيس الشيعة: ٣٦٧، نقلاً عن الصراط المستقيم للنّباطي البياضي.

(٢) راجع: مقدمة انديشه هاى كلامى شيخ مفيد [مقدّمة الأفكار الكلامية للشيخ المفيد].

(٣) تصحيح الاعتقاد، نشر رضي: ٤٥.

(٤) أوائل المقالات، نشر مؤسسة مطالعات إسلامى [مركز الدراسات الإسلامية]: ١٧.

(٥) الشيخ الصدوق، الاعتقادات: ٤٢، ٤٣، ٣٤، ٣٥. ينقل الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد ٣٥ رواية تحت عنوان «النهي عن الكلام».

(٦) تصحيح الاعتقاد: ٤٢، ٤٤، ٥٣ـ٥٧.

وعلى الرغم من هذا، لم ير العقل مستقلاً في معرفة الحقائق الدينية، خلافاً للنوبختيين، بل محتاجاً للوحي والدين، فإذا كان العقل البشري يتوصل للأمور الدينية عن طريق الاستدلال، إلا أن تعلّم كيفية هذا الاستدلال يجب أن يكون من الرسول صلى الله عليه وآله والنصوص الدينية.

لقد اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنّه لابدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، واجتمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرّدها من السمع والتوقيف[1].

هذه العبارة لا تتحمّل أيّ تأويل[2]، إذ يعتقد المفيد أنّ موقف الإمامية من هذا الأمر موافق لأهل الحديث ومخالف للمعتزلة، هذه النظرية لا تعكس احتراماً بحتاً للشريعة، فالالتزام بها يعني أنّ قبول القواعد والمسائل الكلامية يجب حصره في دائرة الدين فقط، ويؤخذ بها حين تنتهي إلى نتائج محددة، وقد أثرت هذه القاعدة إلى حدّ ما على الشيخ المفيد، وسبّبت تمايز نظامه الكلامي عن النوبختيين وحتى عن أتباعه نفسه.

وعلى سبيل المثال، يمكننا مراجعة تعريف العقل عند الأعلام الثلاثة (أي الصدوق وابن النوبخت والمفيد)، فقد عرّفه الشيخ الصدوق بمضمون الروايات القائلة: «ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»، وفي عبارة أخرى: «التجرّع للغصّة، حتى تنال

---

(١) أوائل المقالات: ٧، ٨.

(٢) آينه پژوهش [مجلة مرآة التحقيق]، العدد ١٧ ـ ١٨، مقال «مقام عقل در انديشه شيخ مفيد» [منزلة العقل عند الشيخ المفيد]، حلّل كاتب هذا المقال رأي الشيخ المفيد على ضوء آراء السيد المرتضى والشيخ الطوسي، وهو خطأ بلا شك. كذلك ما توصّل له مكدرموت حول العقلانية عند المفيد غير صحيح. ونرى ما توصّلنا إليه، خلافاً للرأيين المذكورين، لا يتنافى مع أيّ رأي للشيخ المفيد.

الفرصة»[١]، وإذا كان هذا التعريف يختصّ بالعقل العملي، لكنّه يحدد بشكل جليّ العقل النظري في إطار أهداف العقل العملي واستنتاجاته، وغالباً ما يتمتّع العقل بهذه الميزة في الآيات والروايات[٢].

لكنّ ابن النوبخت يعير اهتماماً أكبر للميزة النظرية والاستدلالية للعقل، وفي الوقت عينه يبيّن هذان التعريفان موقع العقل وصلاحياته، ولا ننسى أنّ ابن النوبخت اعتبر العقل رصيد الإنسان الوحيد لمعرفة الله والحقائق العينية، خلافاً للصدوق الذي اعتبر معرفة الله أمراً فطرياً، ويؤدي كلّ من هذين التعريفين إلى نظامين اعتقاديين متفاوتين.

وقد اختار الصدوق طريقاً وسطاً بين التعريفين، لكنّه كان أقرب للنوبختيين، فعدّ معرفة أصول الدين عقليةً واكتسابية، وفي الوقت ذاته اعتبر طريق المعرفة يسيراً، ولكلّ إنسان، مهما كان مستواه المعرفي، أن يصل إلى معرفة الله بعقله، من دون الاطلاع على علم الكلام أو فنون الجدل[٣].

لاشكّ في انحياز المفيد هنا للعقلانية الإفراطية ولو قليلاً، فتعريف العقل الذي قدّمه في رسالة النكت عند الحديث عن مقدّمات الكلام، يعكس منهج الاعتدال والوسطية، ويذكّرنا أيضاً برأي الصدوق حين يقول: «العقل معنى يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويسمّى عقلاً لأنه يعقل عن المقبّحات»[٤].

ويمكننا القيام بمقارنة آراء هؤلاء الأعلام في مجالات أخرى، كـ «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح»[٥].

---

(١) معاني الأخبار: ٢٣٩.

(٢) راجع: كتاب العقل والجهل من أصول الكافي وبحار الأنوار.

(٣) مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج٢، الفصول المختارة من العيون والمحاسن.

(٤) مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج١٠، النكت في مقدمات الأصول: ٢٢، رقم [٧].

(٥) راجع: الياقوت: ١٥٦؛ التوحيد للصدوق: ٣٩٨، باب «أنّ الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح معهم»؛ أوائل المقالات: ١٦ وهامش ص٩٨. دقق في الفوارق الدقيقة بين هذه النظريات الثلاث.

وخلاصة الكلام: إنّ الشيخ ينحاز للعقلانية أكثر من النصيّة، وإن كان من المحدِّثين المشهورين، لكن ميله الكلامي أدّى به إلى عدم القبول بالروايات الاعتقادية إلا بعد معالجتها وتفسيرها؛ خاصة إذا تعارضت المنقولات وأحكام العقل، فيلزم حينئذ جانب العقل[١].

ومن المناسب متابعة البحث بتتبّع أثر منهج المفيد على تلامذته، وملاحظة نتيجة صراع العقل والنصّ عند الشيعة.

الاتجاه العقلاني الشيعي بعد المفيد

أبرز تلامذة المفيد هو المتكلّم الشهير السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى، وقد تبع المرتضى خطى أستاذه، إلا أنّ مساهمته في عقلنة علم الكلام كانت أكبر، فقد تأثر السيد المرتضى بالنوبختيين بشدّة، ويتجلّى ذلك في المقارنة بين كتابي الياقوت والذخيرة، يتّفق المرتضى مع المفيد وابن النوبخت على أنّ معرفة الحقائق الدينية معرفةٌ اكتسابية[٢]، لكنّه يرفض قول المفيد بأنّ العقل يحتاج إلى مسموعات في الاستدلال، ويصرّح بأنّ طريق معرفة الله منحصر بالعقل، ولا حظّ للسمعيّات في هذا المجال.

أمّا دليل المرتضى فهو ما قاله ابن النوبخت، حيث ينقل كلام الشيخ المفيد حول تقدّم السمع على العقل، ناسباً له إلى «بعض أصحابنا»، ثمّ يردّه[٣]، ويقول في هذا المجال: إننا إذا أخذنا بكلام الإمام لكونه إماماً، يستلزم ذلك الدور الباطل، وإذا كان كلام الإمام من باب الإرشاد إلى حكم العقل، فالملاك الحقيقي حينئذ حكم العقل لا كلام الإمام، وقد كرّر هذا الرأي في كتاب الذخيرة.

ونلاحظ هنا أنّ السيد المرتضى ابتعد قليلاً عن أستاذه، فيما اقترب خطوةً من النزعة

(١) تصحيح الاعتقاد: ١٢٥.

(٢) السيد المرتضى، الذخيرة: ١٥٤ ـ ١٥٨، ١٦٧.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٢٧ و١٢٨.

العقلانية، لكن خلافاته مع المفيد لا تنتهي عند هذا الحد، فمن آرائه العجيبة، أنّه يعتقد بلزوم كون المعرفة الدينية اكتسابية.

ذهب الصدوق إلى أنّ معرفة الله ضرورية، فيما قال المفيد: إنّها اكتسابية، أمّا المرتضى فلم يكتف بوصفها بالاستدلالية والاكتسابية، بل رأى لزوم كونها اكتسابيةً، بل إن فطريتها عنده مخالفة للطف الله وحكمته، فكما يهتمّ الإنسان أكثر بالبيت إذا بناه بجهد كبير، ويسكن فيه مدّة أطول؛ كذلك حال من يحصل على المعرفة بالتدبّر والتفكّر، فإنه يثبت عليها أكثر، وبناءً على قاعدة اللطف، يجب على الله أن لا يجعل المعرفة فطريةً عند الإنسان، بل يمهّد الطريق لتوصّل الإنسان إليها بعد جهود عقلية[1].

وعادة ما نلمس الاختلاف عينه بين السيد المرتضى والشيخ المفيد في المسائل الكلامية الأخرى التي ترتبط بدائرة العقل.

هذا، وقد أكمل تلامذة السيد المرتضى وأتباعه هذا النهج العقلي، وكان من أهمّ المصادر التي ساعدت على تنامي هذا المنهج وانتشاره كتاب تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)، وتمهيد الأصول للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

استمرّ هذا المنهج العقلاني حتى امتزج الكلام الشيعي بصورة تدريجية بالمنطق الأرسطي، ومن ثمّ الفلسفة في القرنين الخامس والسادس، وقد وصل هذا الامتزاج بالفلسفة أوجه بظهور الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) في القرن السابع، فأخذ الكلام صبغةً فلسفية كاملة، وبظهور العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وصل النهج العقلاني في الكلام الشيعي قمّة كماله.

تعرّفنا لحدّ الآن على ثلاث مراحل من الكلام الشيعي:

المرحلة الأولى: فترة متكلّمي عصر حضور الأئمة.

المرحلة الثانية: الشيخ المفيد والسيد المرتضى وأتباعهما.

---

(١) الذخيرة: ١٦٨.

المرحلة الثالثة: الخواجة نصير الدين الطوسي وأتباعه.

ورأينا أنّ العقلانية في هذه المراحل الثلاث تنمو وتشتدّ، حتى توصّل متكلمو الشيعة إلى أنّ الفلسفة المشائية تمثل قالباً مناسباً لطرح المعارف الدينية والمفاهيم الدينية حول العالم، وإذا أكملنا مطالعتنا، سنصل إلى المرحلة الرابعة التي ما زالت قائمةً إلى اليوم، وهي المرحلة التي ابتدأت بالفيلسوف والعارف الشيعي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، مؤسّس الحكمة المتعالية، وفي هذه المرحلة، استخدمت الأسس والمفاهيم العرفانية إضافةً للمقولات الفلسفية في علم الكلام، وانصهر الدين بالعقل والإشراق، فإذا لبس الكلام في المرحلة الثالثة ثوب الفلسفة، لبس العرفان والفلسفة هنا ثوب الكلام.

النصيّة الشيعيّة في الفترة المتأخرة

استمرّت النصيّة كالعقلانية بعد المفيد في طريقها، وفي الحقيقة لم يُفلح المفيد في دمج هذين المنهجين، إذ استمرّ كلّ منهما في طريقه عبر التاريخ، نتناول هنا باختصار آراء اثنين من كبار هذا الخط، هما: رضي الدين علي بن طاووس (٥٩٨ ـ ٦٦٤هـ)، وزين الدين علي بن أحمد العاملي (٩١١ ـ ٩٦٥هـ).

للسيد ابن طاووس كتاب تحت عنوان: كشف المحجة لثمرة المهجة، وهو في الحقيقة وصيّة روحية كتبها في أواخر عمره لابنه وسائر الشيعة، يتناول فيها بحث معرفة الله وطرقها من الفصل الخامس عشر، مبتدءاً بالكلام التالي:

إنني وجدت كثيراً ممن رأيته وسمعت به من علماء الإسلام قد ضيّقوا على الأنام ما كان سهّله الله جلّ جلاله والرسولﷺ من معرفة مولاهم ومالك دنياهم وأخراهم؛ فإنّك تجد كتب الله جلّ جلاله السالفة والقرآن الشريف مملوّ من التنبيهات على الدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم، محدث الحادثات ومغيّر المتغيرات ومقلّب الأوقات، وترى علوم سيّدنا محمد خاتم الأنبياء وعلوم من سلف من الأنبياء

صلوات الله عليه وآله وعليهم، على سبيل كتب الله جلّ جلاله المنزّلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف، ومضى على ذلك الصدر الأول من علماء المسلمين وإلى أواخر أيام من كان ظاهراً من الأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين(١).

وجدت النزعة النصية الشيعية كلمات السيد ابن طاووس أفضل تعبير لها، فكما نرى، لا ينكر العقل ولا يتمسّك بالنص في معرفة الله، إذ يعتبر أصل وجود الصانع أمراً وجدانياً غير قابل للإنكار، ويعتقد بأنّ عقول جميع البشر تتفق على أصل وجود الخالق، لكنّها تختلف في حقيقة ذاته تعالى وصفاته، فالصورة التي يعطيها ابن طاووس عن العقل تختلف عما يقدّره الفلاسفة والمتكلّمون له.

يبيّن ابن طاووس هذا الاختلاف في مثال؛ فيعتقد بأنّ المتكلّم كالأستاذ الذي يأخذ الشمعة من تلميذه ويُبعدها عنه، ثمّ يطلب منه قطع طريق طويل، وعدّ المتاع لنفسه للوصول إليها(٢)، فهو لا يعتقد أنّ النقاش في الجواهر والأجسام والأعراض حرام، أو أنّه لا ينتهي إلى معرفة، بل يرى أنّ هذا الطريق من الطرق الطويلة المحفوفة بالمخاطر، ولا ضمان لسلامة سالكها(٣).

وينتقد ابن طاووس الكلامَ العقلي الرائج في زمانه (المعتزلة ومن اتّبعهم) بشكل خاص، ويستدلّ بتشتّت آرائهم على مخاطر طريقهم(٤)، ويستشهد برسالة لقطب الدين الراوندي، عدّ فيها اختلافات الشيخ المفيد والسيد المرتضى في خمسة وتسعين مسألة(٥).

ويوصي السيد ابن طاووس من يقومون بتعليم الآخرين وإرشادهم بما يلي: من يعلّم المسترشدين إلى معرفة ربّ العالمين، أن يقوّي ما عندهم في الفطرة الأولية

---

(١) كشف المحجة، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م: ٧، ٨، فصل ١٦، ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٩، فصل ١٦ و١٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٩ ـ ٢٢، فصل ٢٨ ـ ٣٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٢ و١٣، فصل ٢١ ـ ٢٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢٠، فصل ٣٠.

بالتنبيهات العقلية والقرآنية والهدايات الإلهية والنبوية، ويقول للمسترشدين إنّما يحتاج إلى معرفة صفات هذا المؤثر والصانع، ويثبت صفاته عنده بأسهل ما يريد منه مولاه جلّ جلاله من تكليفه بتدبير صاحب الشرائع وتسليمه من القواطع، ومن خسارة عمر ضائع[١].

أوردنا عبارات ابن طاووس بشكل مفصّل؛ إذ حسب اعتقادنا، ترَكَ هذا الكتاب أثراً عميقاً في علماء الشيعة من بعده، منهم الشهيد الثاني الذي نقل كلام السيد في رسالة الاقتصاد والإرشاد، وتناولها بالشرح والبيان، واللطيف في البحث، أنّه من البداية أخذ الفكر والاستدلال بمعنى مرادف لما جاء في الآية: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**﴾ (الروم: ٣٠)، والرواية القائلة: «كلّ مولود يولد على الفطرة»[٢]، وتكشف هذه المسألة عن الرأي الشائع عند محدّثي الشيعة وفقهائهم عن العقل في اعتباره «عقلاً فطرياً»[٣].

ويصرّح الشهيد الثاني بأنّ هذه المرتبة من المعرفة لا تحتاج إلى تعلّم أيّ علم، وتحصل بالإشارات والتنبيهات الشرعية[٤]، فينتقد علم الكلام وخاصّة النقاشات الشائعة في زمانه بشدة، ويعتبره ـ خلافاً للمتكلمين ـ أبعد وأصعب وأخطر طريقٍ إلى الله[٥].

وقد رأينا أنّ المتكلّمين يعتبرون «المعرفة الاستدلالية» أساسَ الإيمان، لكنّ الشهيد الثاني يعتقد بأنّ «الجزم والإذعان» معتبرٌ في الإيمان، مهما كان منشؤه؛ لذا يقول: والحاصل أنّ المعتبر في الإيمان الشرعي هو الجزم والإذعان، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلّم والاستدلال، والضابط: هو حصول الجزم بأيّ طريق اتّفق،

---

(١) المصدر نفسه: ٢٣، فصل ٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢، فصل ٣٥.

(٣) رسالة الاقتصاد، مطبوعة في كتاب حقائق الإيمان، طباعة مكتبة السيد المرعشي النجفي: ١٦٩.

(٤) حقائق الأديان: ١٧٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٧١.

الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق[١].

وقد اكتمل هذا الطريق فيما بعد بجهود أعلام كالشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والعلامة محمد باقر المجلسي (١١١٠هـ)، ووصل ذروته.

وعلى أقلّ تقدير، يمكننا اعتبار الاتجاه النصيّ الشيعي مستمراً في نموّه وتطوّره من حيث إجلاء مواقفه بمرور الزمن، ورفعه الالتباس عنها، وفك ألوان الإبهام فيها[٢].

العقلانية والنصيّة، تقويم تاريخي

بعدما قدّمنا موجزاً عن هذين التيارين العتيدين في تاريخ الكلام الإسلامي، يجدر بنا الابتعاد قليلاً عن عالم التاريخ، لنلقي نظرةً شاملة على هذه الساحة الفكرية الملوّنة:

١ ـ كما أسلفنا، غالباً ما انجرّ هذان التياران إلى الإفراط، وغفلا عن مصاعب الطريق والحلول التي يمكن للتيار المقابل تقديمها، فتغرق المباحث الكلامية بعض الأحيان في النقاش والجدال درجةً تضيّع النصوص الدينية أو تُفقدها مغزاها إثر التأويل والتبرير، لا يمكننا إنكار أنّ العقلانية الإفراطية غفلت عن حقيقة الدين في بعض المقاطع، مما أدّى إلى انزعاج المتديّنين، وفي المقابل، فارقت النصيّة في بعض الأحيان العقل درجةً، تركت الدين بلا حمى ولا ملاذ، فالنصيّة كلما أفرطت، تركت الدين منزوياً ومعزولاً.

صحيح أنّ جذور الدين تضرب في أعماق روح الإنسان وأساسه قائم على الإيمان والأنس بالله، لكن في الوقت عينه كان رسل الأديان أنفسهم يدافعون عن أسسهم الدينية في الساحات الفكرية بكل جدارة ونجاح؛ فالدين بلا دعامةٍ عقلية محكمة يحرم ـ على أقلّ تقدير ـ من عنصر العقل.

٢ ـ تكشف مطالعة تاريخ هذين المسارين الفكريين عن وجود فارق أساسي بينهما؛ إذ تتمتّع العقلانية بحماس أكبر، خلافاً للنصيّة التي تتشبّث بمواقفها أكثر، ولا نقصد

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٦ فما بعد.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٤.

بذلك أنّ آراء المحدّثين لم يطرأ عليها أيّ تغيير، أو لم تتأثر بسائر حقول المعرفة، بل الحديث عن الثبات النسبي الذي تتمتّع به آراء المحدّثين، فالفكر جوّال، لو ترك بلا عقال ضلّ الطريق.

وفي المقابل، ما دامت النصوص الدينية مرجعاً وحَكَماً، فهي كفيلة بتقويم حركة الفكر ودعمها وإرشادها، فإذا كان الثبات خصلة الدين ﴿ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ وإذا كان الإيمان لا يقبل الشك والترديد، فمن الضروري قيام منظومة الدين على النصوص الدينية، ذلك أنّ التعبّد والتسليم أمام الوحي من أركان الإيمان الأساسية في الأديان الإلهية، وأقولها صراحةً: من يعتبر العقل حجّةً لتأويل الدين، والوحي ألعوبةً بيد انقباض الفكر وانبساطه، أوّل ما عليه مفارقته هو الإيمان.

٣ ـ لم يكن هدفنا في هذا المقال مناقشة الآراء، بل أردنا طرح الأفكار المختلفة، لكن ما لا يمكننا الالتزام به بتاتاً، هو حذف أحد البعدين: الدين، والعقل، أو الإجحاف في حقهما، بل الجمع بينهما من أهمّ أهداف علم الكلام في عصرنا الحاضر، مع الحفاظ على كلّ منهما، ومن العجيب أن يكون البحث عن العقل والدين منحازاً دائماً لأحد القطبين المتضادين، وكأنّما هناك طاقة تدفع الباحثين إلى أحدهما، فما حقيقة قوّة الطرد المركزي هذه؟ وكيف يمكن التغلّب عليها؟

الكلام الإسلامي

بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية

د. عبدالكريم سروش(*)

ترجمة: حيدر حب الله

الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية

شهد تاريخ الثقافة الإسلامية طائفتين كلاميتين كبيرتين هما: المعتزلة، والأشاعرة، ورغم ما قيل عن استقلال الشيعة آنذاك بمذهب كلامي، إلا أنّ هذا المذهب كانت تربطه بمدرسة الاعتزال أواصر من القرابة.

على ماذا اختلفت الأشاعرة مع المعتزلة؟ وكيف ظهر العقل الاعتزالي؟

لقد كوّنت الأديان في مسيرها التصاعدي التنموي ظاهرة الكلام، إلا أنّ ظهور علم الكلام لم يكن تدبير أحد أو تخطيط جماعة، إنما كان تنامياً طبيعياً وتكاملاً تاريخياً لمدرسة أو مذهب، فعندما يأتي نبي بدعوته، ويلقي ما عنده من وحي، فإنه لا يتكلّم بلغة المتكلّمين، ولا بلغة الفلاسفة، ولا بلغة المؤرّخين، وبعبارة جامعة: ليست اللغة النبوية

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً واستمرّ أكثر من عقد من الزمن.

لغةً علمية تخصصية، بل لا تشابه حتى اللغة الفقهية والفلسفية، إنّ اللغة النبوية لغة عرفية، غاية ما في الأمر أن أجيالاً لاحقة ستظهر عقب العهد النبويّ، تسعى جاهدةً لفهم رسالة النبي نفسه واكتشاف مضمونها ومعطياتها.

والذي يحدث عقب تكوّن هذه المعطيات المعرفية المنبثقة عن جهود المعرفة والاكتشاف، أن يتبلور علم جديد، نطلق عليه نحن: علم الكلام، فإذا تمّ الاقتصار في فهم كلام النبي على الكلمات والجمل اللفظية فإن علم الكلام الناتج عن محاولة الفهم هذه سيكون نقلياً وتفسيرياً، أما إذا تمّ استيراد آليات الفهم الفلسفي واقتباس أسلحة هذا العقل لتوظيفها في عملية فهم الرسالة النبوية، فإن علم الكلام الحاصل إثر ذلك سيكون عقلياً أو فلنقل: كلاماً فلسفياً.

لقد حدث في أوساط المسلمين ما عرفته الحياة المسيحية من قبل، فعلم الكلام ليس سوى تلاحق طبيعي للأحداث، أمّا ما هو التطوّر الذي يشهده هذا العلم بعد ذلك؟ وما هو السير الذي يتخذه لنفسه؟ ما هي النتائج التي تنبثق عنه؟ فهو بحث آخر لا علاقة لنا به فعلاً.

تعلمون أنّ عظماء ـ حتى داخل الوسط الكلامي ـ من أمثال الغزالي ظهروا يمارسون النقد والتفنيد في حق هذا العلم نفسه، بل يصرّحون جهاراً بأنّ علم الكلام لا يزيد على إيمان الإنسان إيماناً، إن ذلك العلم الذي ولد ليكون مدافعاً عن الاعتقادات والإيمانيات والمواقف الدينية تحوّل تدريجياً إلى حجابٍ لهذه الإيمانيات، وهذا درس كبير ينبغي علينا تعلّمه من التاريخ، وعصارة الدرس أنه قد تظهر على مرّ التاريخ ـ بين الفينة والأخرى ـ أشياء منبعثة من نوايا صادقة ومراراتٍ كثيرة، بيد أنه يتحوّل ـ عقب ذلك ـ إلى عكسه وينقلب إلى ضدّه، فبدل أن يكون سلاحاً بيد الصديق يغدو كذلك لكن بيد الخصم والعدو.

يرى جماعة من المتكلّمين أن ولادة علم الكلام وتكوّنه كانت في البدو على الشكل المذكور، كانت قصّة علم الكلام كذلك، لكن كان ذلك طبيعياً، أي لم تكن ولادة هذا

العلم قيصريّةً، سيما بعد اتصال المسلمين بالشعوب والأقوام الأخرى، كاليهود والمسيحيين، ليسمعوا كلامهم، وينظروا ما عندهم، ويلتقوا متكلّميهم، ويجادلوهم، فتدخل آراؤهم أو شبهاتهم العالم الإسلامي عن هذا الطريق.

أما المسلمون، فلما كانوا باحثين سعاةً ـ بنشاط ـ لتلقف العلم واكتسابه من هنا وهناك فقد تقبلوا هذه الأفكار ورحّبوا بها، وهكذا قام علم الكلام بينهم، وكما قلت، كان ذلك مساراً طبيعياً طواه هذا العلم، فقد حظي بمنطق داخلي، كما تمتع بآخر خارجي، ومعنى ذلك كلّه أن علم الكلام كان نتيجاً طبيعياً لعلاقة المسلمين بسائر الأقوام والنحل.

ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية

لقد كان الكلام المعتزلي مقدّماً على الكلام الأشعري، لكن دولته كانت في عجلةٍ من أمرها، أي كان أمدها قصيراً وعمرها محدوداً، فلم تدم سوى قرن واحد أو أقل؛ إذ عصفت الأحداث السياسية والكلامية بهم ونحّتهم جانباً؛ فتحوّلوا من حركة مهيمنة في تاريخ الإسلام إلى أخرى مغلوبة، وإذا لم يكن للشيعة وجود فإن حال الكلام المعتزلي كان أسوأ من ذلك بكثير، ولا يوجد بأيدينا اليوم من كُتُب المعتزلة شيء، فما نعرفه عنهم أنما هو ما بقي قابعاً داخل الردود التي تلقاها الاعتزال، فالأشاعرة ـ كما في شرح المقاصد، وشرح المواقف، والكثير من الكتب الأخرى ـ نقلوا آراء المعتزلة ثم أردفوها بالنقد والتفنيد، إلا أن هذه المنقولات عن المعتزلة كانت ـ دائماً ـ مختصرةً موجزةً، وفي الوقت عينه عابرة، حتى أنهم لم ينقلوا لنا في رأي من آراء المعتزلة عينَ عبارة مؤلفي الاعتزال ومتكلّميه، إنما كانوا يكتفون فقط بنسبة الرأي إليهم، أما إلى أيّ حدّ كان ذلك في سياقه (contex)، وإلى أي مدى كانوا أوفياء بهذا النقل، صادقين فيه، مستوفينه بشكل كامل، فهذا ما يحتاج بدوره إلى بحث ومتابعة.

ظهر للمعتزلة أواخر حياتهم أنصار في بلاد اليمن، وقد عثر على بعضٍ من أفضل

وأهم كتب الاعتزال في تلك الديار، وقد طبعت هذه الكتب خلال العقدين إلى الأربعة عقود السابقة، لتوضع في متناول الباحثين وأهل الرأي، إن النصوص والمكتوبات الأصلية للمعتزلة، لو كانت موجودةً، فلا بد لنا اليوم من الرجوع إليها، فأكثر معلوماتنا عنهم إنما جاء ـ كما قلت ـ عن طريق المستندات والوثائق الأشعرية.

لم تكن لدولة المعتزلة حياة طويلة، ولطالما ظلّ البحث في سرّ انهيارها واحدةً من مسائل التاريخ الإسلامي المثيرة، لقد قيل: إن أحداث المحنة، تلك التي أقامها المعتزلة بمساعدة ودعم الواثق بالله والمأمون وآخرين أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، كانت من فجائع التاريخ الإسلامي، وقد كانت سبباً في انقلاب المسلمين عليهم، كما وسبباً لنفوذهم في ميدان الخلافة والسياسة ليختموا تدخلهم هذا بالإطاحة بالاعتزال وتنحيته، فكما تعلمون كان المأمون معتزلياً، بل كان واحداً من متكلّميهم، كان رجلاً شديد الحبّ كبير العلاقة بعلم الكلام، باذلاً جهده في الاطلاع على آراء المتكلّمين ومقولاتهم.

ولعلّ التأثيرات التي تلقاها المسلمون من المسيحيين دفعت ـ في الوسط الاعتزالي ـ إلى فتح قصّة قدم أو حدوث الكلام الإلهي، كان هذا الموضوع آنذاك بمثابة سؤال جادّ خلقه المعتزلة، ففي المسيحية يمثل عيسى كلام الله، بل هو الله، تماماً كما جاء في أوائل إنجيل يوحنا، وهذا الكلام قديم، بمعنى أن عيسى هو الله، وأنه يتمتع بقدم ذاتي، كما أنه في الوقت عينه يتمثل كلام الله سبحانه، وقد كتب بعض المستشرقين أن قدم كلام الباري وعدمه كان نفذ ـ تدريجياً ـ من المسيحية إلى أذهان المسلمين ليشغلها به، فإذا كان الكلام الإلهي في المسيحية شخص عيسى عليه السلام فإن المسلمين لديهم كلام إلهي أيضاً، ألا وهو كتاب القرآن، وهكذا انتقلت تدريجياً تلك المباحث التي شغلت بال المتكلّمين المسيحيين حول عيسى المسيح، وكونه كلام الله، وحدوثه وقدمه.. انتقلت إلى المسلمين لتشغلهم أيضاً.

وقد بلغ الحال ـ وكما قلت ـ أن شكّل الجهاز المحيط بالمأمون العباسي وكذا الواثق

بالله اجتماعات امتحانية لعلماء المسلمين، كانت في واقعها نوعاً من التفتيش العقائدي، فقد كانوا يسألونهم: هل تقولون بقدم كلام الباري أو بحدوثه؟

لقد كان المعتزلة قائلين بحدوث الكلام الإلهي، ولهذا أخرجوا كلّ أولئك الذين ذهبوا إلى القول بقدم الكلام ونحّوهم جانباً، وكما تعرفون فقد أبدى أحمد بن حنبل ممانعةً في الاعتراف بحدوث الكلام، وظلّ مصرّاً على القول بقدمه، حتى سجن، وهكذا وقعت أحداث سيئة للغاية عصر المحنة هذا.

ولا بدّ لي أن أبيّن أن بعض المؤرخين في عصرنا يرفضون الاتهامات الموجهة إلى المعتزلة، ولا يرونها صحيحةً، ويعدّ فهمي جدعان، المؤرخ الأردني، واحداً من أولئك؛ فقد استدلّ في كتابه «المحنة» ـ وبجدارة ـ على عدم صحّة هذه التهمة الموجهة إلى المعتزلة، وأن الأحداث كانت أعقد بكثير مما قيل عنها،وقد رصد جدعان كلّ المتكلّمين الذين أحاطوا بالمأمون العباسي واحداً واحداً، ممن كانوا على تماس مع البلاط، وأوضح حقيقتهم، ومقولاتهم، وأفعالهم، إنه يرفض تماماً المزعمة التي تتحدث عن الجلسات الامتحانية التي كان يعقدها المعتزلة، والتي وصفت بدعةً في تاريخ الإسلام ما لبث أن فتحت يد الأشاعرة فيما بعد، إنه يرى الأمر مختلفاً تماماً عن هذه الصورة المزعومة،لكن على أيّ حال، فما عرضناه نحن من المشهد والصورة كان هو الرأي المشهور، حيث يقال: إن المعتزلة قد فعلوا ذلك واقعاً.

ظهور العقل الأشعري وتحوّلات الصيرورة

كانت للمعتزلة عقائد متنوّعة ومتعدّدة لا يمكننا الخوض فيها بأجمعها، إلا أن أبا الحسن الأشعري، وبعد حقبةٍ من الاعتزال، يعلن ـ إثر سلسلةٍ من المباحث الكلامية وألوان الجدل الذي وقع بين المعتزلة ومخالفيهم ـ تأسيس مذهب الأشعرية، ذلك المذهب الذي تحوّل فيما بعد إلى مذهب جمهور المسلمين، ويمكن القول تقريباً: إن المذهب الغالب والكلام المهيمن على المسلمين لاثني عشر قرناً، أي منذ نهايات القرن

الثاني الهجري وإلى عصرنا اليوم... هو المذهب الأشعري، والكلام الأشعري، إن عامّة الكبار والعظماء الذين نعرفهم في العالم السنّي كانوا جميعهم من الأشاعرة، مثل الفخر الرازي، والمولوي جلال الدين الرومي، والغزالي، وإمام الحرمين الجويني و... كانوا ـ جميعاً ـ يدافعون عن المواقف الأشعرية.

نعم، لكن الأشعرية لم تبقَ على حالها كما بدأت، فإذا ما قارنا أشعرية القرن السابع الهجري كما جاءت في كتاب «المواقف» بأشعرية القرن الثاني لرأينا أنها غدت أكثر اختماراً ونضجاً من سابقتها، بل لقد دمجت بعض مواقفها لاحقاً بالمواقف الاعتزالية، وأخذت طابعاً فلسفياً بعد أن لم تكن كذلك.

ويمكن ـ كما يقول فيبر ـ الحديث عن الأشاعرة والمعتزلة تحت عنوان Type Ideal، فنركز على موضوعنا بشكل أفضل، ألا وهو: العقل المعتزلي والعقل الأشعري.

إنني أهدف هنا، إلى طرح نظرية كي يتلقاها الأصدقاء الباحثون في هذا المضمار، وإذا ما رأوا في ذلك ضرورةً أن يشتغلوا على محورها ويقدّموا تساؤلاتهم وملاحظاتهم بغية إنضاج البحث أكثر.

العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفي

لقد ظهر المعتزلة في العالم الإسلامي بما يمكن القول: قبل دخول الفكر اليوناني إليه، فقد كانت الكتب اليونانية تحت الترجمة، وكان اطلاع المسلمين على الفكر الفلسفي اليوناني، سيما أفلاطون أو الطب مع جالينوس، في بداياته الأولى، وقد أنجز ذلك المأمون العباسي عبر بيت الحكمة، لكن المصطلحات المعادلة للمصطلح الفلسفي اليوناني لم تكن قد ظهرت بعد أو تبلورت، ونقول ذلك لكي يُعلم أننا حينما نطرح ـ على سبيل المثال ـ مسألة الحسن والقبح الذاتيين في الأخلاق فمن غير المؤكّد ما إذا كان مصطلح الذاتي هنا في الثقافة الإسلامية يطابق مصطلح الذاتي في الفلسفة اليونانية،

فهذه الكلمات لم تكن في ذلك الزمان قد أخذت بُعدها الاصطلاحي، فقد مضت مدّة حتى استطاع المسلمون تأسيس مدرسة فلسفية تحمل في طياتها مصطلحات معادلة لتلك التي في الفلسفة اليونانية.

ويعود المعتزلة إلى حقبةٍ شهدت تفكيراً عقلياً إلا أنّها لم تكن بعدُ قد ظهرت فيها العقلية الفلسفية في وعي المسلمين، مرحلة لعلّه يمكن تسميتها بالمرحلة الرمادية، أي أن العقول لم تكن بعدُ قد تحوّلت إلى عقول فلسفية، إلا أن التفكير الفلسفي واستخدام المقولات العقلية وتكوين رؤى ذات طابع فلسفي، أي رؤى حكمية، أو بعبارةٍ أكثر دقةً: رؤى عقلانية للدين كان قد بدأ مراحله الأولية.

إنني أسمّي المعتزلة بالمدرسة الدينية غير التجربية، في مقابل المدرسة الأشعرية التي أراها مدرسةً تجربيةً دينية أو تجربيةً نقلية، فالأشاعرة في المواقف التي اتخذوها كانوا أقرب إلى التجربيين الجدد، أما المعتزلة فكانوا على النقيض من ذلك تماماً، أي لم يكونوا تجربيين، بل منشغلين بشكل أكبر في داخل المقولات العقلية القبلية.

الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجربية البَعدية

ومنذ بدو تكوّن الفلسفة كانت هناك مدرستان متعارضتان، وما تزالا حتى الوقت الحاضر، ولكي نعي طبيعة النضوج والتنامي الفلسفي يلزمنا جيداً أن نفهم هاتين المدرستين ونأخذهما بعين الاعتبار.

المدرسة الأولى: تلك المدرسة التي تهدف إخضاع عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة لنظام المقولات العقلية القبلية، بغية تفسيرهما وفقاً لتلك المقولات، وبعبارةٍ بالغة البساطة: إنها مدرسة تنظر إلى العالم من الأعلى، وترسم له خارطةً عقلانية، وهي خارطة تظهر قبل ممارسة التجربة أو الرجوع إلى هذا العالَم نفسه.

ربما تسأل: من أين أتت هذه الصورة الفلسفية عن العالم؟ لا يهمّ، لنفرض أنها بفعل الإلهام أو لنقدّم أي فرضٍ آخر، إلا أن الموضوع هو أننا نرسم خارطةً عقلانية قبلية في

عقولنا قبل أن نقتحم ميدان التجربة، ثم نقوم بإسقاط هذه المنظومة التصوّرية المنتجة على العالم نفسه، ساعين قصارى جهدنا لإيجاد بنية توليفية تعيد ربط حوادث العالم المتفرّقة المشتتة في ظلّ هذه الخارطة القبلية وعلى ضوئها؛ بغية تفسير هذا العالم برمّته.

وإذا أردنا تقديم مثال على ذلك أمكننا الاستعانة بمبدأ العلية، فالحكماء معتقدون أن هذا المبدأ لم يتمّ استقاؤه من العالم الخارجي، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة التجربيين وفلاسفة الميتافيزيقا، فبمشاهدة حوادث هذا العالم لا يمكنك أبداً استنتاج مبدأ يسمّى بمبدأ العلية، فيبقى التساؤل التالي مثاراً: من أين أتينا بهذا المبدأ؟ لنفرض أنه مبدأ متصل ببنيتنا العقلية أو لنفرض أنه معطى شهودي كشفي، منحنا الله إياه ووفقنا للوصول إليه، لكن على أيّ حال، ومهما كان هذا المبدأ، فإننا نسقطه على هذا العالم إسقاطاً، ثم نسعى لتحليل الوجود على أساسه، هذا هو ما نسمّيه الفلسفات القبلية، والتي منها الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الكانطية، والفلسفة الأرسطية، والفلسفة الأفلاطونية و... إن هذه الفلسفات جميعها تنظر إلى هذا العالم من الأعلى وفقاً لخارطة مسبقة.

المدرسة الثانية: وتمثل مجموعةً أخرى من الفلسفات، لا بدّ لنا أن نسمّيها بالفلسفات البَعدية، ومعنى البعدية أنها ترسم خارطة العالم عقب رجوعها إليه ونظرها في ظواهره وأحداثه، لتمارس بعد ذلك ـ وتدريجياً ـ إكمالاً لخارطتها وتتميماً لها على ضوء هذه المراجعة المتواصلة المكرورة.

المثال الأكثر وضوحاً من مثال العلية هو مثال «الكلّيات»، فهذا البحث ـ من وجهة نظري ـ واحد من الأبحاث الفلسفية الفائقة الأهمية، ذلك أن الحياة الإسلامية لم تشهد على الإطلاق مدرسةً باسم «المدرسة الإسمية»، ولهذا نواجه اليوم معضلاً ومشكلةً في ترجمة هذه المفردة عن أصلها الأوّلي، ولفقدان معادل لها تمّت الاستفادة من كلمة «الإسميون» و...

يذهب عامّة حكمائنا إلى القول بوجود الكليات أو (universals)، أي أنهم قائلون

بالماهية، وبالكلي الطبيعي، وبالذات، لقد كانوا يعتبرون الموجودات الخارجية مصاديق للكلّي الطبيعي، كانوا يرون أنهم استحضروا هذا الكلي من مكانٍ ما ليس لنا شأن به فعلاً، فتحدّثوا عن مفهوم كلّي اسمه: الإنسان أو النبات، وأن ما في العالم الخارجي ليس سوى مصاديق لهذا المفهوم الكلّي، وأننا إنما نقوم بإسقاط هذا المعنى الكلّي على مصاديقه، وتطبيقه عليها، أمّا المدرسة التجريبية، أو في الحقيقة المدرسة الإسمية، فترى أن ما لدينا ليس سوى أفراد الإنسان، وأننا نحن من يقوم بضمّ هذه الأفراد إلى جانب بعضها ثم ممارسة جمع واندكاك لها، والأثر الناتج عن هذا الجمع هو الوصول إلى عنصر مشترك، نسمّيه «الكلّي» ألا وهو «الإنسان»، فالحركة في هذه الفلسفة البعدية ـ التجربية حركة من الأسفل إلى الأعلى، أي حركة نحو جمع المشاهدات لرسم خارطة العالم بصورةٍ تدريجية، لكن ضمن قوالب كلية.

إن الخارطة حاضرة في الفلسفات القائمة على العقل القبلي، كلّ ما في الأمر أن مصاديقها تظهر في العالم، فإذا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ المُثُل الأفلاطونية فسنجد الحال على ذلك، وعليه فهناك فلسفتان: عقلية وتجربية، أو قبلية وبعدية.

الكلام المعتزلي والأشعري وتجاذبات المنطقين: العقلي والتجربي

يقترب المعتزلة أكثر من الفلسفات القبلية، لذا كانت المدرسة الاعتزالية أقلّ تجربيةً، لكن الأشاعرة على الطرف المقابل كانوا على العكس من ذلك تماماً، إذ كانوا أقرب إلى الفلسفات البعدية، وأكثر تجربيةً أيضاً، وأتعرّض لهذا الموضوع هنا في شيء من الإبهام والإجمال على نحو العمد، ذلك أنه لا يغطي تمام المواقف الاعتزالية والأشعرية، إذ قد حصلت في الطرفين تحوّلات جادة وتغيرات لافتة، إلا أنه ـ مع ذلك ـ يمكن بدرجةٍ أو بأخرى الوصول إلى النتيجة التي أشرنا إليها.

وسأطرح ـ بدايةً ـ مثالاً بسيطاً: ثمة نزاع فرعي وقع بين الأشاعرة والمعتزلة يدور حول أن الرزق هل يطلق فقط على الحلال منه أم أن مفهومه يعمّ الحلال منه والحرام؟

فهل الدخل الشخصي لفردٍ ما يسمّى رزقاً إذا كان مطابقاً للقوانين الأعم من الفقهية والعرفية، ومنطلقاً من الكسب الحلال والمشروع أم أن الدخل الشخصي يسمّى كذلك حتى لو أتى من أيّ سبيل كالغصب والسرقة، والمعاملات غير السليمة و..؟

كانت المقدّمة التي سلّطنا الضوء عليها متمركزة حول اتجاه إحدى المدرستين في حركتها التصويرية للوجود والأحداث من الأعلى إلى الأسفل فيما تعاكسها الثانية تماماً؛ إذ تتجه من الأسفل إلى الأعلى، إحداها تشبه الاتجاه القائل بالكليات فيما تشبه الأخرى المذهب الإسمي، إحداها قبلية والأخرى بَعدية، والآن نريد أن نحلّل: أيّ من هذين الرأيين في مسألة الرزق أقرب إلى الموقف الأشعري وأيّهما إلى الموقف الاعتزالي؟

والجواب: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الرزق هو الحلال فقط، فيما يعمّمه الأشاعرة إلى الحلال والحرام.

إذا كانت لدينا قراءة بعدية تجربية بعيدة عن المعايير المسبقة التي لا نريد إقحامها في الحكم، وهي معايير عيّنت سلفاً الحلال والحرام، فإننا سنقول: الدخل الاقتصادي يعمّ الحلال منه والحرام، بل ويشمل الملفّق منهما تماماً كما قال الأشاعرة، وهو قول ينسجم مع البناءات التحتية لمدرستهم، أما لو أردنا النظر من الأعلى إلى هذا الموضوع، وهدِفنا الشروع من التعاريف والكلّيات، وأردنا تحديد وظائف الأشياء من منطلق عالم العقل والتعريف، ثم ممارسة حركة توفيقية بين ما توصلنا إليه وما هو في العالم الخارجي، فإننا سوف نعرّف الرزق في البداية، ثم نقوم باختيار ما يأتي تحت هذا التعريف من مصاديق له في الخارج، لنقصي البقية عقب ذلك.

لا أثير هنا مسألة الرزق ـ وهي مسألة فرعية ـ سوى لإعطاء مثال يقرّب الصورة، بغية جعل الفكرة التي أنا بصددها أكثر انشراحاً ووضوحاً.

بهذا نصل إلى مسألةٍ أكثر جديةً، ترجع هي الأخرى أو ترتبط باختلاف وجهات النظر بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة الحسن والقبح الذاتيين أو الحسن والقبح العقليين.

والجدير ذكره هنا، أن كلمة «ذاتي» غير مناسبة، وإنما أضيفت بعد ذلك، وقد كان لها دور في وقوع الكثيرين في أخطاء والتباسات، إننا نرى في كتابات بعض العلماء الجدد في إيران، أنهم عندما يرِدون بحث «الذاتي» يتجهون تلقائياً ناحية «الذاتي في باب إيساغوجي» ونحو «ذاتي باب البرهان»، والحال أن هذه المفاهيم والمقولات كانت بعيدةً تماماً ومنفصلة أكيداً عن العقل المعتزلي، إنها وليدة تحوّلات منطقية حدثت بعد ذلك، فعندما يقول المعتزلة: «ذاتيّ شيءٍ ما» فإنهم يعنون بذلك «الشي عينه» فلم تطرح بالنسبة إليهم أبداً أية أحاديث تدور حول ذاتي باب إيساغوجي ولا ذاتي باب البرهان.

وعليه، فعندما يقول المعتزلة: إن الفعل الفلاني له حسن وقبح ذاتيان، فإنهم يعنون أن هذا الفعل إما حسن أو قبيح، فربما استخدمت أحياناً صياغات أو مصطلحات ذات طابع عقلي لتقديم مفهوم بالغ البساطة، بمعنى أن العقل ـ في مقام الإثبات أو المعرفة ـ يمكنه أن ينتقي أحدها ويلغي الآخر، إن ذاتية الحسن والقبح ـ وكذا عقليتهما ـ كانت على الدوام واحدةً من أكثر مواضع النزاع جدية وحرارة، بل تعدّ واحدةً من معالم التمييز والفصل بين هاتين المدرستين الكلاميتين الهامتين.

كان الأشاعرة (utilitarian) و(cansequencialist)، فكانوا ينظرون إلى التجربة العملية وتواليها المباشرة وغيرها، فيقولون: إن الكذب قبيح لأنه يحمل مضاراً في الجانب العملي والتجربي، فيما يقابل الصدقُ الحسنَ؛ لأنه ذو فوائد عملية وتجربية، وهذا الموقف ـ كما يبدو واضحاً ـ موقفٌ تجربي عملاني، وعلم الأخلاق حيث يتجه اليوم ناحية التجربية فإنه يمرّ تقريباً عبر هذا المسير، أما لو نظرنا إلى ذات الشيء، تماماً كما يرفع العقل الستار عنه بعيداً عن قراءة نتائجه ومستلزماته العملية، فإننا سوف نرى أن العمل الفلاني حسن في حدّ ذاته أو قبيح.

نعم، ثمة استثناءات يمكن أن تطرأ هنا، من خلال الوجوه والاعتبارات التي قد تضاف إلى العمل، إلا أنها لا تضرّ في مبدأ المسألة ذاتها، أي أن قبح الصدق أو حُسن الكذب لا يرجع حينئذٍ إلى ذاتها، بل إلى بعض الاعتبارات والوجوه والعناوين الحادثة

التي تلعب دوراً في تكوين هذه الصورة الجديدة للحسن والقبح.

لا يمكن لمدرسةٍ عقلية أن تقوم بغير ذلك، بل عليها أن تختار لنفسها هذا السبيل بالذات، أي أن ترجع إلى ذوات الأشياء، وماهياتها، ثم استخراج حكمها من داخل العقل نفسه.

لقد كانت الكثير من النزاعات الطويلة التي وقعت بين الأشاعرة والمعتزلة، سيما ما تركّز منها حول دائرة الاستدلال والفعل الاستدلالي منتجةً (productive) ومثمرة للغاية أيضاً، وترجع إلى ثلاثة أشياء هي: الأخلاق، والحسن والقبح الذاتيين، والحسن والقبح العقليين، وعلى سبيل المثال، يورد صاحب المواقف في كتابه راداً على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين، خمسة أو ستة أدلّة لإثبات ـ وتشريح ـ الحسن والقبح غير العقليين، وهي أدلّة من الأفضل أن نسميها بالحسن والقبح التجربيين، ذلك أنها كانت تسير على هذا المنوال، أي أن الأشاعرة كانوا يلحظون دائماً التأثير العملي والميداني للفعل.

لاحظوا هذا المثال الرائع، كان المعتزلة يطرحون ـ انطلاقاً من أن الحسن والقبح يعني في واحدٍ من معانيه المدح والذم العقلائيين ـ المثال التالي: أفرضوا أن شخصاً ما في حال الغرق، وأنكم حاضرون عنده، تنظرون إليه وتشهدون حالته، إلا أنه لا يوجد شخص آخر ينظر إليكم حتى يمدحكم أو يذمّكم على أيّ خطوةٍ تخطونها، أما أنتم فتسرعون إلى اتخاذ خطوة الإنقاذ لا لشيء، سوى لداعي الحسن والقبح الذاتيين، فتقومون بمساعدة الشخص الغريق وإخراجه من الماء، لماذا كان ذلك؛ لأن إنقاذ الغريق المشرف على الموت حسن ذاتاً، لكن ماذا يقول الأشاعرة هنا؟ إنهم يعتبرون المسألة نفسيةً، وذلك بالقول: افرضوا أنفسكم مكان هذا الرجل الغريق، تقولون: ما أجمل أن ينقذني شخصٌ آخر وأنا مشرف على الغرق التام!!

أي أنكم تمارسون نوعاً من التجربة، دون أن تلاحقوا الفعل في حسنه الذاتي، بل تتجهون نحوه انطلاقاً من تأثيراته العملانية.

إعاقة الكلام الاعتزالي

لقد تحدّثت في بعض كتاباتي غير المنشورة بعد[١] عن حُسن مدرسة الاعتزال وروعتها، وأشرت إلى أنها التفتت إلى قضايا رائعة وهامة جداً، إلا أن علاقتها الوثيقة بالنزعة الذاتية والماهوية إلى جانب مسحةٍ أرسطية خفيفة، حالت دون الوصول إلى بعض النتائج الأساسية والمنشودة، بل أفضت بها إلى الاختناق تحت وطأة المفاهيم العقلية القبلية، فأعجزتها عن أن تفتح أمامها طريقها أو أن تشقّ سبيلها.

ليس من الضروري أن نخوض ـ أكثر من هذا الحدّ ـ في قضية الحسن والقبح العقليين، فالإخوة على اطلاع تام على هذه الموضوعات، إنما كان هدفي من إثارة هذا الأمر الإشارة إلى كيفية ممارسة قراءة جديدة للمذهب الأشعري يفهمه عبر المنظار التجربي، فيما يفهم الاعتزال بوصفه اتجاهاً غير تجربي.

عينات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي

١ـ مسألة الكليات

المسألة الأخرى هنا مسألة الكليّات، وقد أشرنا إلى أن المدرسة الأشعرية عموماً مدرسة إسمية، وكما قلت: ليست لدينا في التاريخ الإسلامي تسمية من هذا النوع، إلا أن الرجوع إلى مباحث الكليات يدفعنا إل ملاحظة هذه النزعة الأشعرية في التفكير، ولا أرى ذلك غريباً غير متوقع من شخص له انتماء أو ميول تجربية، إن شخصاً كهذا لا يمكنه أن يكوّن رأياً عقلياً قبلياً، تماماً كالتجربيين الأوروبيين، وكذلك الإسميين الذين يقصرون نظرهم على الأفراد ثم يقومون بجمعها لينالوا ـ عبر ذلك ـ الحكم الكلّي.

وحيث يطول البحث حول رأي الأشاعرة في مسألة الكليات، أنصح بمراجعة مسألة واحدة في هذا الباب عند الفخر الرازي، وهي متوفرة أيضاً باللغة الفارسية، لقد تعرّض الفخر الرازي لهذا البحث بشكل جيد، ويمكن العثور على هذا البحث عنده

---

(١) المقال الذي بين يديك نص محاضرة ألقاها الدكتور سروش ٢٠٠٥م (التحرير).

في كتابه «المباحث المشرقية».

نعم، لبحث الكليات ميزته وروعته ولطافته ودقته الخاصّة به، حتى أنك تواجه صعوبة في تحديد أننا نقول بالكليات أم أننا إسميون، فأنا شخصياً أكثر ميلاً إلى الإسمية منّي إلى الكليات، وأرى أن التفكير الإسمي أكثر قدرةً على حلّ بعض المسائل والموضوعات والإجابة عنها، وتعرفون أن فلاسفتنا قائلون ـ نوعاً ـ بالكليات، إلا أنني قادر على الاستدلال لإثبات أن أصالة الوجود عند الملا صدرا تعبير آخر عن رفض الكليات، والعودة إلى الإسمية، فبالتأكيد مؤدّى أصالة الوجود القول بالإسمية، ومن هنا كنا أقرب إليها، إلا أن تلك المجموعة من القضايا والمستنتجات الفلسفية الناتجة عن ذلك لم يتمّ استخراجها بعد.

٢ ـ مسألة العلية

وهناك مثالٌ أكثر دلالةً، ألا وهو بحث العلية، فأنتم تعرفون أن الأشاعرة غير قائلين بالعلية العرضية والطبيعية في هذا العالم، وهذا بالضبط موقف تجربي في مسألة العلية، راجعوا في هذا الصدد كتاب «مقاصد الفلاسفة» أو «تهافت الفلاسفة» للغزالي، لكي تروا كيف شاد ـ وبقوّة وبلاغة ـ أدلّة نقد مبدأ العلية، إن أدلّة الغزالي كان قريبةً جداً من أدلّة ديفيد هيوم، نعم، فهناك فرق بين رأي الغزالي في هذا الموضوع ورأي هيوم، إذ يعتقد الأخير بعدم مفهومية الربط أو علاقة الضرورة (Necessary Connection)، بل إن هذه الكلمة فاقدة للمعنى أساساً، فلا وجود لشيء اسمه الربط الضروري أو علاقة الضرورة، وأولئك الذين يتحدّثون عن هذه العلاقة لا يفهمونها، ولا يدرون ما يقولون، هذا ما يراه مذهب هيوم،وعليه يكون اكتشاف علاقة الضرورة ـ تلك العلاقة لتي يعبّر عنها بعلاقة العلية ـ أمراً غير ممكن، بل إن عدم إمكانه يسري إلى تصوّره، إذ لا يتولّد تصوّر من هذا النوع في عالم التصوّر، أما الغزالي فلا يذهب إلى عدم ولادة هذا التصوّر إطلاقاً، إنما ينفي وجود علاقة العلية في الخارج، وهذا هو ما

ينتج القول بالتقارن، ذلك أننا لا نرى في هذا العالم سوى مقارنات وتوالي أحداث، وهذه المقارنات والمتواليات لو حدثت آلاف المرات فلن يمكنها أن تنتج وجود علاقة ربط ضروري بين أطرافها، ذاك الربط الذي يسمّى بمبدأ العلية.

إن هذه النظرية نظرية مختمرة منظمة مدروسة متكاملة تجربية في موضوع العلية، والفلاسفة التجربيون لا يقولون أكثر من هذا، بل إن الفلاسفة العقليين أنفسهم لا يرون أصل العلية نتاجاً لعملية تجربية بحتة، أما من أين أتى مبدأ العلية؟ فهذا ما لا شأن لنا به فعلاً، إلا أنه لم يأت بالتأكيد من التجربة ونظامها، لقد أتى من خارطة مسبقة مرسومة عقلاً أسقطت على هذا العالم.

يصرّح الأشاعرة بأن ما نراه في هذا العالم ليس عليّةً أو سببية، ويلاحظ هذا الأمر كثيراً في أشعار جلال الدين الرومي، ذلك أنه أشعري من الزاوية الكلامية.

كان المفترض بالسكنجبين أن يزيل الصفراء

لكن العكس حصل

وغدا زيت اللوز باعثاً على الجفاف

أخذ الإهليلج فذهبت الأخلاق

وأشعل الماء النار وزادها إسعاراً كما الزيت[١].

بل ويطرح الرومي ادعاءً كبيراً بعد ذلك حينما يقول: من أول القرآن إلى آخره.

رفض للأسباب والعلل والسلام.

فكلّ القرآن نافٍ للسببية.

غدا العزّ للدرويش وصار نصيب أبي لهب الهلاك[٢].

وترون أن بيانه هنا طبيعي جداً، كما أن استدلالاته صحيحة أيضاً، إنه يقول:

أشعل فتيلاً جديداً لمصباح ليلك

---

(١) الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٠ ـ ٢٥٢٥.

ونزّه شعاع الشمس عن الفتيل
اصنع الطين لسقف منزلك
ونزّه سقف العالم عنه[١].

إنه يحوّل العلية ويرجعها إلى مقولة العادة، ويرى أننا رأينا هذه الأشياء كثيراً، ثم ظننا أنه لو رغبنا في أن لا تتساقط نقاط المطر من سقف العالم فعلينا أن نغطّيه بالطين، غافلين عن أن ما نفرشه بالطين إنما هو سقف بيتنا، أو نظن أن فتيل السراج حيث كان من اللازم تبديله كل ليلة حتى يضيء أكثر كانت الشمس مثله، إن هذه الكلمات التي يقولها مولانا الرومي تفتح أعيننا.

نعم، فالأشاعرة يرجعون العلية لله سبحانه، وعلينا أن نلتفت إلى أن مفهوم العلية عند الأشاعرة، لا يعني العلية التجربية، بل شيئاً آخر استطاعوا عبره حلّ معضلة المعجزات.

والإنصاف القول: إنه لا يمكن تغيير الذاتيات طبقاً للنهج الفلسفي، فإذا قلتم: إن الإحراق من ذاتيات النار فإنه لا يمكن سلبه إطلاقاً عن النار نفسها، ومعنى ذلك أن المعجزات تقع في الدائرة التي لا حديث فيها عن الذاتيات.

لم يقل الأشاعرة ـ من الأساس ـ بالذاتي، بمعنى أنهم لم يكونوا قائلين بالكلّيات، لهذا كانوا يتعاملون مع المسائل بشكل أكثر ارتياحاً وسهولة، فكانوا يقولون: إن النار قد تحرق وقد لا تحرق، على أية حال، ثمة تطابق وتقارب شديدين بين إلغاء مبدأ العلية في الفكر الأشعري وإلغائه في النهج التجربي، كما أن هناك تطابقاً بين القول بالعلية في العقل الاعتزالي، والقول بها عند الفلاسفة.

٣ ـ قانون الترجيح بلا مرجح

إن بحث «الترجيح بلا مرجح» من البحوث ذات الحكاية الغريبة، فقد طرحه

---

(١) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦.

المتكلّمون لدى حديثهم عن العلية، وكذلك عن مسألة الإرادة، حيث تعرّضوا للجواب عن التساؤل التالي: ماهي مرجّحات الإرادة؟ وكما تعلمون فإن الأشاعرة يصرّحون بجواز الترجيح بلا مرجح، فمن أمثلتهم المشهورة على ذلك، لو كان شخص ما فارّاً من قبضة ذئب، أو يد سارق أو قاتل مجرم، ثم واجه فجأةً مفترق طرق، فدخل أحدها، فإنه لا ترجيح عنده هنا لهذا الذي دخل فيه على الآخر، فقد كان يمكنه الدخول في الطريق الآخر. إن العطشان الذي يرى أمامه قدحين من الماء ينتقي واحداً منهما ثم يشرب ما فيه، إن هذا هو عين مثال «جان بوريدان» الذي أشار له انشتاين، فقد كانت تربط انشتاين بالرياضيات علاقة قوية كما كانت تربطه بالفيزياء، وقد قال ـ لدى حديثه عن حياته وسيرته ـ: إنه لم يكن يريد أن يبقى حيراناً مثل حمار «جان بوريدان» لهذا قرّر اختيار الفيزياء.

جان بوريدان واحد من متكلّمي القرون الوسطى الذين طرحوا مثالاً رائعاً في مسألة الترجيح بلا مرجح، كان يقول: إذا وضعت حماراً جائعاً في وسط مكانٍ ما، ثم وضعت له على طرفيه ـ في مسافة واحدة ـ علفاً، فإنه سوف يموت في وسط علفه من الجوع، ذلك أنه مهما اتجه سوف نقول: لماذا لم تذهب ناحية الطرف الآخر؟ وحيث كان الترجيح بلا مرجح باطلاً، كان معنى ذلك موت الحيوان في وسط المكان من الجوع.

كان أحد الاصدقاء يقول: إن الترجيح بلا مرجّح حرام، على أية حال، فسواء كان حراماً أو باطلاً، فهذه هي قصّة الموضوع.

أما الإنسان التجربي في فكره ورؤاه فهو ينظر إلى مسألة الترجيح بلا مرجح على أن الفاعل سوف يختار من بين شيئين لا امتياز إطلاقاً بينهما أحدَهما ويذر الآخر.

على أي حال، إنما ذكرت هذا الموضوع بغية تشريح مقولة الإرادة، وأنهم لم يقولوا ذلك عن جنون أو فقدان عقل، لقد كانوا يعتقدون أننا لو أردنا جعل ترجيح الإرادة بالغير للزم من ذلك التسلسل، سيما فيما يتعلّق بإرادة الله سبحانه ومسألة الخلق، فلماذا خلق الله أشياء قبل أشياء؟ وما هو مرجّح ذلك؟

والجواب: ليس من مرجّح، فالله كان قادراً على القيام بعكس ذلك تماماً، والسؤال القائل: لماذا خلق الله سبحانه في هذا العالم مخلوقات مختلفة؟ لا مرجح له، إذ لو أردنا السعي وراء المرجحات، فمعنى ذلك أننا وضعنا بيدنا خارطة العالم، وجعلنا الله يتبع في فعله ـ لزوماً ـ هذه الخارطة، وهذا ما طرح في مسألة العدل الإلهي، فمن المشهور أن المعتزلة كانوا عدليّين، فيما لم يكن الأشاعرة كذلك.

٤ـ معضل العدل الإلهي

لكن، من وجهة نظري، يعدّ تعبير غير العدلية في حق الأشاعرة تعبيراً جائراً ومجحفاً، فلم يكن الأشاعرة غير عدليين، إنما غير قائلين بالعدل بمفهومه الاعتزالي، إنهم يستحضرون مفهوماً هنا اسمه «الكَرَم» ويعتبرونه أرفع من العدل وأسمى، ثم يقومون بتنشيطه مكان العدالة، كانوا يقولون: إن الله كريم، وهذا له أرفع من العدالة، وهكذا كانوا يقولون ـ انطلاقاً من المنهج التجربي عينه ـ : إن عدل الباري تعالى مطابق لما نراه في الخارج، فإذا ما عانى شخصٌ ما ثم مات من الجوع، فيما عاش الآخر في رفاهية عالية، وقضى عمره حتى نهايته في سعادةٍ وسرور، حتى لو أقدم على ارتكاب مئات الجرائم والجنايات، دون أن يمسك أحد به أو ينال من أطرافه.. فإن ذلك كلّه مقتضى العدل الإلهي، فليس في العالم ما ليس بعدل.

انظروا إلى هذا العالم ثم أمسكوا بمظاهر العدل الإلهي فيه، إن عدله منسجم مع تمام تلك الأحداث التي تقع في العالم، فهذا العالم عين تحقق العدالة الإلهية، هكذا ينظر الأشعري إلى العالم وعدالته، أما الفيلسوف فهو لا يقرأ الأمور على هذا المنوال، إنما يضع تعريفاً مسبقاً للعدل انطلاقاً من العقل ذاته، ثم يقوم بتفسير مظاهر العالم وأحداثه التي يراها طبقاً لهذا التعريف، بحيث تغدو أحداث العالم متلائمةً مع العدل بالتعريف العقلي له، ولهذا تظهر أحياناً بعض المشاكل، وكما يقول ناصر خسرو:

لماذا كانت نعمة المنعم بحاراً بحاراً؟!

وكانت محنة المفلس سفينةً سفينة؟!

وبذلك يكون الاعتراض على عدالة الباري تعالى في واقعه اعتراضاً على تلك الصورة المنقوشة مسبقاً عن العدالة، تماماً كما يقولون ـ طبق ما رسمناه ـ: لماذا ولد فلان ناقص الخلقة؟ لماذا كان أعمى؟ لماذا كان ذاك بليد الذهن ضعيفه؟ ولماذا ثالث يأتي إلى الدنيا مبتلى بمرض الأيدز يعاني منه حتى نهاية حياته؟

إن الأشاعرة يقولون: هذه هي عدالة الله، أما المعتزلة فلا يفكرون بهذه الطريقة، إنما يرسمون لأنفسهم صورةً عن العدل مسبقة، ويسعون جهدهم لوضع تلك الظواهر برمّتها ضمن هذه الصورة، إن بداية اختلاف الأشاعرة والمعتزلة كان من مسألة العدل هذه، إذ ينقل أبو الحسن الأشعري قصّةً لأستاذه عن رجل يموت عن ثلاثة أولاد: أحدهم مؤمن لنهاية عمره، والآخر كافر لنهاية عمره، والثالث يموت وما زال طفلاً، ثم يسأل الأشعري أستاذه: كيف يجازي الله سبحانه هؤلاء الثلاثة؟ إلا أن أستاذه يعجز عن جوابه.

وتفصيل القصّة: أن أستاذه يقضي بدخول الأول الجنة، والثاني جهنم، وعندما تقوم الساعة يسأل الكافر الله: لماذا تأخذونني نحو جهنم؟ فيجيبه سبحانه: لأنك كفرت، فيسأل الكافر: ولماذا لم تأخذوا الطفل إلى جهنم؟ فيجيب الله: لقد قبضت روحه سريعاً؛ لأنني كنت أعلم أنه لو بلغ لكفر، فلم أرد إدخاله النار، هنا يقول الكافر: إذاً حبذا لو قبضت روحي صغيراً حتى لا أدخل جهنم، فلم لم تفعل ذلك؟!

إن هذا الاستدلال الساذج والبسيط فتّت الكثير من الأعمدة الفكرية لأستاذ أبي الحسن الأشعري؛ ذلك أن المعتزلة سلكوا في نظرية العدالة الإلهية المسلك الإنسي (ropomorphism Anth) ووضعوا العدل الإنساني معياراً للفعل الإلهي، مما دفعهم للخروج بنتائج غريبة، قد لا تملك قدرةً كبيرة على الدفاع والمناورة.

يتحدّث أبو حامد الغزالي بصراحة كاملة في بعض مكتوباته بشيءٍ عاد حافظ الشيرازي وقاله بعد قرنين من الزمن، «سترى قطع الرؤوس بلا جُرم»، يقول الغزالي:

عندما تنظر إلى الدنيا ترى ما أكثر أولئك الذين ابتلوا بلاء عظيماً دون جرم أو جناية، وعندها ستعرف أن الفعل الإلهي يختلف في تعيينه عن حساباتنا نحن البشر، لا انسجام فيه مع تلك التعاريف التي ننسجها نحن للعدالة والرحمة وأمثال ذلك، إنها مقولة أخرى، وخلاصة القول: إن الغزالي ينقل روايةً فيها أن الله أوحى إلى داوود أن ما تتصوّره عني هو تصوّر عن سبع عقور، لا أساس منطقي لفعله.

ليس لنا شأن ـ فعلاً ـ بتحديد أيّ هذين المنطقين هو الحق، منطق المدرسة الأشعرية أم منطق الاعتزال، لكنني أشير هنا إلى مستلزماتها، وما يفضيان إليه، إن القراءة التجربية للعالم تستدعي استنتاج مفهوم العدالة انطلاقاً من رصد الأحداث التي تقع، تماماً كما هو الحال في الرزق، فلو أنك تريد السؤال ـ انطلاقاً مما تراه ـ: هل الله رازق أم لا؟ فمن الطبيعي أن ترجع إلى ظواهر هذا العالم، لتعرف ذلك، إن مفهوم الرازقية الإلهية هو هذا الذي يتجلّى في هذا العالم، أي أن لدى شخص شيئاً أما الآخر فليس لديه هذا الشيء، وأن أحدهم جائع حتى الموت فيما الآخر ممتلئ حتى التخمة والهلاك، وإلا فلا يجدر البحث عن الرازقية خلف أسوار هذا العالم وظواهره، هذا ما يقوله الأشاعرة، وعليه، فالرزق متضمّنٌ للحلال والحرام، أما لو كنت تحمل ـ سلفاً ـ تصوّراً خاصّاً عن الرزاقية، فإن عملك حينئذٍ في البحث عن الرزق الإلهي سوف يتخذ مساراً آخر.

٥ ـ تفسير النص الديني

المسألة الهامة الأخرى في نزاع الأشاعرة والمعتزلة، مسألة العقل، ما أطرحه هنا من الأمثلة يفضي ـ بالتدريج ـ إلى وضوح مفهوم العقل الاعتزالي وامتيازه ومقابلته للعقل الأشعري، فالعقل الأشعري عقل تجربي حتى عندما يرد ميدان النقل والنصوص الدينية، أما العقل الاعتزالي فهو عقل قبلي إسقاطي، حتى عندما يخوض غمار تفسير النص الديني أيضاً.

٦ ـ غرضية الفعل الإلهي

ومن المواضع الأخرى التي تتجلّى فيها مظاهر النزاع الحاد بين الأشاعرة والمعتزلة موضوع غرضية الأفعال الإلهية، فهل لفعل الله غرض أم لا؟ يذهب الأشاعرة إلى أن فعل الله سبحانه غير خاضع لنظام الأغراض وغير معلّل بها، فلا غرض، ولا هدف يمكنه أن يحكم حركة الفعل الإلهي أو الفاعلية الربانية، فالله ـ كما يقول الأشاعرة ـ ليس بذاك الذي يجلس ثم يفكر، ثم يقرّر فعلاً ما لزاماً على نفسه لأنه يريد غرضاً ما، أي يلزم نفسه بالمقدمات لأنه يريد النتيجة، وقد ذهب جماعة من الحكماء، مثل الملا صدرا، وابن سينا، إلى هذا القول أيضاً، إلا أن الأشاعرة سبقوهم إلى ذلك، نعم لقد أخضع الفلاسفة هذا الموضوع ـ عقب الأشعرية ـ إلى مزيد من refine والتدقيق، فقالوا بوجود غرض إلا أنه ذات الباري تعالى، فحيث كان الله غاية الغايات ومنتهى الأشواق والحركات لذا كانت النهايات رجوعاً إلى البدايات، فالله وذاته هما غاية تمام أفعاله سبحانه.

لكن هذا الكلام لا يبطل مقولة الأشاعرة، إنما يمثل مستوى أرفع منها وأرقى، أي أن النظرية عرضت في سياق أكثر تكاملاً وتسامياً، فعندما يقال: إن أفعال الله غير معلّلة بأغراض، فإنه لا يُهدَم هذا القول بالنظرية الفلسفية المشار إليها، ذلك أن معنى الغرض ذاك الشيء الذي يكمل الفاعل به نفسه، وعندما يبلغ الأمر ساحة الباري تعالى يعني أنه يبدّل ذاته أو قوّته إلى الفعلية أو يصيّر ما ليس عنده موجوداً عنده، وكلا المعنيين لا يمكن تصوّرهما في حقّه سبحانه.

لا يمكن القول: إن عند الله نقصاً، وأنه يريد أن يكون كاملاً، أو أنّه يطلب أن يصبح ما بالقوّة عنده ما بالفعل، ولهذا لا يمكن القول بحاكمية غرضٍ ما على فعله.

أما المعتزلة، فقد كانوا يقولون بأن أفعال الله معلّلة بأغراض، ولكي يدلّلوا على تلك الأغراض المتعلّقة بفعله سبحانه وقعوا في ورطة التكلّف، فإذا ما كان حيوانٌ ما يعاني من ألمٍ أو عذاب، وسألنا: لماذا يتألّم؟ ما هو الجواب؟ تحدّث المعتزلة عن تفسير الألم

والعذاب و... على الإنسان، وطرحوا نظرية التعويض التي تتلخّص في أن الله سبحانه يعوّض الناس بعد ذلك، لكن ماذا يمكن القول عن الحيوان؟

من الملفت أن بعض المعتزلة كانوا يقولون بأن الحيوانات لا تتعذب ولا تتألم ولا ... لقد كان الموقف الاعتزالي ديكارتياً بامتياز، فقد كان ديكارت معتقداً بأن الحيوانات مخلوقات ميكانيكية لا تشعر بعذابٍ أو ألم، ويُقال: إن أحد تلامذة ديكارت كان يعذب حماراً، وينغزه، فكان ديكارت يقول: إنه ينعر به وكأنه يتألّم.

نعم، هذا ما كان المعتزلة يقولونه، ذلك أن منطقهم يستدعي مثل هذه النتيجة، ففي سياق الجواب عن السؤال القائل: إذا لم يكن هناك شيء من اللاغرضية في هذا العالم فلماذا يلزم على الحيوان أن يتحمل عذاباً أو ألماً لا فائدة منه؟ يلزم ـ وفق المنطق المعتزلي ـ اختيار سبيل من سبل، إما الحديث عن حشر الحيوانات في المعاد أو ادعاء أنها لا تتألّم أساساً، على خلاف الحال مع الأشاعرة، فهم في راحة بال من ذلك كلّه، إذ يقولون: ثمّة في هذا العالم بشر ناقصو الخلقة، لا يرون، أو لا يقدرون على التفكير، أو لا يستطيعون إنجاز عملٍ ما، فلماذا يلزمنا كلّ هذا التكلّف باختلاق أغراض لوجود ذلك كلّه ثم نسبتها إلى الله سبحانه، وهي أغراض ننحتها نحن بعقولنا؟!

إن نحت الأغراض على هذا المنوال يمكنه أن يلحق الضرر الجادّ ببرهان النظم في بعض جوانبه، إن القراءة الداروينية لهذا العالم كانت على الطراز نفسه، فقد اعتقد داروين بأن في أبدان الحيوانات أشياء وصل بها الزمان إلى التعطّل، فلا تعمل ولا تنتج، وهذه الأجزاء من بدن الحيوان إنما تمثل بقايا الماضي، وستزول تدريجياً، وإذا ما استجد خلقها مكرراً فإنما ذلك لأنه ليس هناك من تصوّر يقضي بضرورة أن يكون لكل شيء في هذا العالم فائدة معقولة، فهناك الكثير من الأشياء التي لا توجد أية فائدة عقلانية مترتبة عليها، هذا تماماً ما كان يقوله الأشاعرة، سواء على صعيد العالم الإنساني أم على صعيد الطبيعة.

إنني ألاحظ هنا المعطيات النهائية للمدرستين: الاعتزالية والأشعرية، لا مبادئها

الفلسفية، أما ماهي أدلّة القائلين بلزوم تعلّل الأفعال الإلهية بالأغراض؟ وهل هي صحيحة أم لا؟ فلا أنظر إليه الآن، إنني أقرأ تلك الرؤية الكونية نفسها المنبثقة والقائمة على تلك الأعمدة.

وإذا ما ضممنا مجموع ما بيناه حتى الآن سوف نرى أن الأعمدة التي يمكنها أن تعطينا سقفاً محدداً مبنياً عليها هي تلك ذات النوع التجربي، والإسمي، القول بعدم العلية، القول بالعدل التجربي الإلهي، القول بالرزق، القول بأن أفعال الله غير معلّلة بأغراض، والقول بجواز الترجيح بدون مرجح، إن هذه كلّها أعمدة يمكن أن يبنى عليها سقف تجربي.

٧ ـ إنكار الكرامات

الأمر الآخر عند المعتزلة، وهو أمر مثير، إنكارهم كرامات أولياء الله، وحصرهم الإعجاز بالأنبياء، فقد قالوا: إن ما جاء في القرآن الكريم مما يسمّى بالمعجزة صادق في مورد الأنبياء فحسب، أما غيرهم فلن يقدر بعد ذلك على القيام بأفعال خارقة للعادة، مما يسمّى بالكرامة، إنهم بذلك يخالفون تماماً التجربة المحضة، ويذهبون إلى أن هذه الأعمال التي نراها ليست كرامات، إنما مجرّد صدف اتفق أن حصلت، بيد أنهم ـ مع ذلك ـ لا يقولون باستحالتها، وكما قلت، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أنهم كانوا يرون أنه لو قبلنا مقولة الكرامات فمن الممكن حينها أن يدّعى أيّ شخص النبوة، فيما المعجزة هي المعيار لتمييز النبي عن غيره! فإذا ما فتحنا هذا الباب، بحيث صار بإمكان غير الأنبياء فعل ما يشتبه حاله مع الإعجاز مثل الإخبار عن المغيبات أو قراءة ما في عقول الآخرين أو... فإنه لن يبقى من فرق بين النبي وغيره.

وكما ترون، فإن المعتزلة يردّون حقيقةً تجربيةً مستخدمين أدلّة مسبقة، إنهم يقولون: لا وجود للكرامات إطلاقاً، أما الأشاعرة، فإنهم ـ وبكل راحة بال ـ يقولون لك: اذا أردت أن تفسّر تلك الكرامات التي يقوم بها بعضهم أو تحدث مع بعض الأشخاص،

فإن عليك أن ترسم صورة العالم وفقاً لها، لا أن ترسم تلك الصورة أولاً، بعيداً عنها، ثم تحذف الكرامات؛ نظراً لعدم وجودها في صورتك المرسومة سلفاً.

٨ ـ مقولة الجزء الذي لا يتجزء

الأمر الآخر هو الجزء الذي لا يتجزأ، فكما تعرفون، يذهب عامة المعتزلة إلى عدم وجود الأجسام الذرية، فيقبلون الانقسام إلى ما لا نهاية، أما الأشاعرة فهم يرون الجزء الذي لا يتجزء، أي أن لديهم نظريةً ذرية، والملفت الرائع هنا العمق التاريخي للمسألة، إذ يكتب أحد المحلّلين الألمان ـ ويدعى «باناس» ـ مقالةً جيدةً في هذا المضمار، يوضح فيها منشأ النزعة الذرية الأشعرية، فإذا ما نظر إلى أدلتهم سنرى أنهم كانوا قائلين بوجود النقطة، وهذا ما جاء في كتاب شرح المواقف، والنقطة ـ طبقاً لتعريفها ـ هي الجزء الذي لا يتجزأ.

نعم، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أن ما يعنينا هو أن النظرية الذرية نظرية تجربية، ولما كان الأشاعرة قائلين بالجزء الذي لا يتجزأ اختلف موقفهم ما بين الأعراض والجواهر، إلا أن نظرية عدم الانفصال، وأن الجسم وحدة واحدة متصلة تعدّ نظرية فلسفيةً بامتياز، حيث كانوا يثبتون عبرها وجود الهيولى.

ونلاحظ هنا كيف أن الأشاعرة التزموا جانب نزعتهم التجربية، وأنهم كانوا يدعمون مواقفهم هذه ببعض الآراء الفلسفية.

آمل أن تكون نظريتي هنا قد غدت واضحةً مفهومة.

تأويل النصّ الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية

ولا بأس بالحديث في بضع كلمات عن نفوذ النزعة التجربية هذه مجال فهم النص وتفسير النقل، أختم بذلك موضوعي.

دعوني أستعين هنا بمولانا جلال الدين الرومي، إنه يتحدّث عن أمرٍ ما يتصل

بالتسبيح والذكر، إن كل شيء يسبح الله ويحمده، إلا أننا لا نفقه هذا التسبيح، يقول المعتزلة هنا: إن هذا التسبيح عقلي، والمقصود به أن تلك الأشياء خلقت في بنيةٍ وتكوين يدفعاننا إلى تسبيح الله سبحانه، أي أنها تدفعنا إلى عملية تسبيح الله، إن قوام الطبيعة، ونظامها، ونظمها وقانونها و... ذلك كلّه يقع في حكم التسبيح.

ولا يوافق الرومي على هذا الكلام، ولا يستسيغه، بل يقف قباله يقول:

كان هذا تأويل أهل الاعتزال

كان من شخص يفتقد إلى نور الحال[١]

إنها تأويلات اعتزالية، أتت من أولئك الذين لا نور لهم، ثم يقول: إذا ما فتحت سمعك الباطني، فسوف تسمع تسبيح ذلك العالم حقيقةً، فثمة عرفاء كانوا وما زالوا يدّعون أنهم يسمعون تسبيح أجزاء العالم كما هو السمع الحسّي، لا أقلّ من أنّ الرومي نفسه يدعي ذلك بالقول:

إرحل من الجماد إلى الروح

واستمع إلى غليان أجزاء العالم

عندها ينجلي تسبيح الجمادات لك

وتزول عنك وساوس التأويل

إن كل أجزاء العالم

تقول لك في الخفاء ليلاً نهاراً

نحن سميعون بصيرون واعون

لكننا معكم أيها الغرباء ساكتون[٢].

لقد أتى مولانا الرومي على ذكر هذه الأشعار في السياق عينه، لقد كان الأشاعرة مخالفين للتأويل مخالفةً مطلقة، كانوا يقولون: لا صواب في الغفلة عن ظاهر الكلام

---

(١) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠٢٧.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠١٩.

والتفتيش عن بواطنه، ففي مسألة الجبر كانوا يأخذون بظواهر الآيات ويرون أنها هي التي تذكر ذلك، أي أن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء، وهذا ما لا يحتاج إلى تأويل البتة.

يقول مولانا الرومي ـ بصراحة ـ:

أنك تأوّل الكلام البكر

إذهب وأوّل نفسك بدل أن تأوّل القرآن[١]

فبدل أن تحوّر معنى الكلام حاول تغيير نفسك وما عندك، وعندها سوف ترى أن المعنى الظاهر معنى سليم مستقيم صائب لا يحتاج إلى التأويل ولا يفتقر إلى التبرير، والشيء الوحيد غير المستقيم ليس سوى نفسك، إن مولانا يحاول هنا توجيه الإنسان لتغيير ذاته وفكره، والسعي للخروج به من سياج المقولات الفلسفية.

إن النزعة التجريبية تسعى بشكل أكبر للإمساك بالظواهر عندما تحاول خوض ميدان التفسير والتشريح في النصوص، إنها لا تفسح مجالاً للتأويل، وهذا ما يتناسب مع الرجوع إلى الطبيعة وظواهرها ومشاهداتها في عملية تفسيرها.

وبهذا اتضحت لدينا تقريباً بنية العقل الاعتزالي، أيّ عقل كان؟ عقل مخارج إلى حد بعيد للتجربة، يسعى في عالمي العقل والنقل لتفسير العالم وحوادثه ـ سيما أفعال الباري ـ طبقاً لخارطة مسبقة، ليس لي شأن هنا بالأبعاد الفلسفية لمدرسة الاعتزال، وهو ما يحتاج إلى درس بعض الأمور العامة، إننا هنا نتعامل مع اللاهوت المعتزلي، سيما عندما يلج ميدان صفات الباري، وأفعاله، وأسمائه، وهو فيما أظن ميدان خصب يحتمل الرصد والمتابعة.

ثمة في المباحث السابقة ثغرات جادة سيما وأنها مصحوبة عادةً بنوعٍ من (Anthropomorphism)، أي نوع من المماهاة للإنسان وبلورة الأشياء وفقه، وبتعبير

---

(١) المصدر نفسه، الكتاب الأوّل، البيت ١٠٨٣.

آخر أنسنة العالم، وعلى حدّ تعبير المغفور له السيد أحمد آرام: «اعتبار الإنسان مقياساً والحساب عليه».

فإذا ما اعتبرنا الله سبحانه مثل الإنسان تقريباً، وأفعاله كتلك الصادرة من الفاعل الإنساني، ثم رتبنا الأحكام الأخلاقية وغير الأخلاقية للإنسان عليها، عندئذٍ سوف تبدو بوضوح أكبر صعوبة الموقف وتعقيداته، ولهذا، أعتقد أن فصل المذهب الاعتزالي عن الإنسانوية، ثم مصالحته مع النزعة التجريبية، سوف يساعد على تحوّله إلى مدرسةٍ مقبولة في عالمنا اليوم، لكن:

فات الوقت على شرح هذا الهجران

فقد مضى الزمن وأوكل الأمر إلى وقت آخر.

ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي

د. الشيخ رضا برنجكار[*]

ترجمة: مشتاق الحلو

نلاحظ في البحوث التي قدّمت لحدّ الآن حول العقل، أنّ المتكلمين يقصدون به معاني متفاوتة، وقد صرّح بعضهم بذلك، وبإمكاننا عدّ المعاني التالية من جملة المعاني التي أرادوها: «مجموعة العلوم والمعارف البشرية»، «العقل غير المحدود بطرق العلوم الطبيعية والنظرية ولا المحكوم بقوانين المنطق وما وارء الطبيعة الأرسطية»، «العقل الجزئي الذي يرى ظواهر الأمور»، «العقل الإلهي الكلّي»، «القوة التي يمتلكها جميع البشر ويقبلون أحكامها»، ونهايةً «القوة التي تدبّر أمور الدنيا»[1].

أحد الأساتذة ـ وبعد بيان أنّ العقل عند أفلاطوناً أرسطو، المتكلّمين، الفارابي[2] ابن سينا[3] ديكارت[4] و... مختلف ـ يقول وهو محقّ فيما يقوله: «كلّ من يتكلّم عن

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران، حائز على دكتوراه في الفلسفة، ومناصر معروف للمدرسة التفكيكية.

(1) لملاحظة التعاريف التي ذكرناها راجع: مجلّة نقد ونظر، العدد الثاني: ١٠، ١٥، ١٦، ٣١، ١٩٧.

(2) أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم ولد في فاراب، وتوفي في دمشق.

(3) أبو علي ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب ولد في أوزبكستان، وتوفي في همذان.

(4) رينيه ديكارت (Rene Des Carte) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، فيلسوف ولد في لاهاي، وتوفي في استكهولم.

العقل والمنطق، تحضر صورةٌ ما عن العقل في ذهنه، وإن كانت مبهمةً ومجملة، ذلك العقل يسمّى بالعقل المطلق أو الأصلي والأصيل، فهم في الحقيقة لا يتكلّمون عن العقل، ويا ليتهم كانوا يتكلّمون!»[١].

نظراً لذلك، يسعى هذا المقال لتقديم دراسة حول معنى العقل، ويطلب من الآخرين الولوج في غمار هذا البحث، كي تتجلّى جوانبه أكثر فأكثر.

ومن الأفضل تحديد المراد من العقل أولاً في المصادر الإسلامية وفي مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن ثم نبحث العلاقة بين العقل والوحي[٢]، فقبل كلّ شيء علينا تفكيك المعنى اللغوي للعقل.

المعنى اللغوي للعقل

المعنى الأصلي للعقل هو: المنع، النهي، الإمساك والحبس[٣]، وسائر الاستعمالات مأخوذة من هذه المعاني ومرتبطة بها، يقول الخليل: العقل نقيض الجهل[٤]، ويرى الراغب أنّ العقل يطلق على قوّة مستعدّة لقبول العلم[٥]، ويعتقد فارس بن زكريا أنّ وجه تسمية العقل جاءت من أنه يمنع الإنسان عن الكلام والفعل القبيحين[٦]، ويعتبر الجرجاني العقل مانعاً صاحبَه من الانحراف عن الصراط المستقيم[٧].

---

(١) نقد ونظر، العدد الثاني: ٢٣.

(٢) استفدنا في هذا المقال، وفي بحث تعارض العقل والوحي على التحديد، من مقدمة كتاب توحيد الإمامية القيّم، لمفسّر القرآن وأستاذ المعارف التوحيدية آية الله محمد باقر الملكي الميانجي، كما استفدنا من إمكانات مؤسّسة دار الحديث، ونستغل الفرصة هنا لشكر مسؤوليها المحترمين.

(٣) راجع: الجوهري، الصحاح ٥: ١٧٦٩؛ الفيّومي، المصباح المنير: ٤٢٢، ٤٢٣؛ فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٥) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٥٧٧.

(٦) معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٧) الجرجاني، التعريفات: ٦٥.

نستخلص من هذا المرور السريع أنّ المعنى الأوّلي للعقل هو المنع، ويلاحظ في هذا المعنى بُعدان: بُعد «معرفيّ» وبُعد «قيميّ»؛ فالعقل منشأ المعرفة التي تهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم والأفعال الحسنة، لكنّنا نحتاج في الوصول إلى الصراط المستقيم إلى معرفة الاعتقادات الصحيحة والمطابقة للواقع، كما معرفة الحسن والقبيح من الأشياء والأفعال للتوصّل إلى الأفعال الحسنة، إذاً بإمكاننا القول بأنّ العقل هو ما يبيّن للإنسان العقائد الصحيحة والأفعال الحسنة.

وقد استخدم هذا المعنى اللغوي في القرآن والأحاديث، ولم يرد فيه مصطلح خاصّ عن الدين كحقيقة شرعية، كما سائر الموارد، غايته أنّ هناك تفاسير خاصّة لهذا المعنى، كما ذكرت قيود وأوصاف خاصة له تسمّى اصطلاحاً: «تعدد الدالّ والمدلول».

نذكر أولاً من النصوص الشرعية ما يؤيّد المعنى اللغوي للعقل، ثمّ نأتي بالأوصاف الخاصّة التي أضيفت له.

أ ـ نصوص دينية تؤيّد المعنى اللغوي للعقل

١ ـ في العقائد

تدعو آيات كثيرة من القرآن الإنسانَ للتدبّر في الآيات التكوينية[١]؛ وتعتبر عدم التعقل سبباً للكفر والانحراف[٢]، وجاء في الأحاديث: «بالعقول يعتقد التصديق بالله»[٣]، وكذلك «بها تجلّى صانعها للعقول»[٤]. ونقل عن الإمام الصادق أنّه قال: «...

(١) راجع: آل عمران: ١١٨؛ المؤمنون: ٨٠؛ النور: ٦١؛ الحديد: ١٧؛ البقرة: ١٦٤؛ الرعد: ٤؛ النمل: ١٢ و٦٧؛ الروم: ٢٤ و٢٨؛ و..

(٢) راجع: الأنبياء: ٦٧؛ البقرة: ١٧٠، ١٧١؛ المائدة: ٥٨؛ الأنفال: ٢٢؛ كذلك راجع: تحف العقول: ٤٤؛ كنز الفوائد ٢: ٣١؛ الفردوس ٢: ١٥٠ و٣: ٢١٧.

(٣) توحيد الصدوق، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني: ٤٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦؛ ولمطالعة الموضوع مفصّلاً راجع: رضا برنجكار، معرفت فطرى خدا (معرفة الله الفطرية)، طهران، مؤسسة نبأ، ١٣٧٤هـ. ش، القسم الأول.

فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم...»[١].

وورد في الأحاديث أنّ من آثار العقل الرشد والهداية[٢]، وجاء في الحديث النبوي: «إنّ العقل عقال من الجهل»[٣]، ونقل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «بالعقل استخرج غور الحكمة»[٤]، و«العقل أصل العلم»[٥]، وقال الإمام الصادق عليه السلام في هذا الموضوع: «دعامة الإنسان العقل، ومن العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم و...»[٦].

وقد ورد العقل في الأحاديث مقابل الجهل أحياناً، كما جاء العلم مقابل الجهل أحياناً أخرى[٧]، وقد يمكننا الجمع بين هاتين المجموعتين من الأقوال، والخروج بأنّ العقل منشأ العلم، وعلى هذا يمكننا اعتبار الجهل مقابل العقل. أمّا المسألة الأخرى التي يمكننا استنتاجها فهي أنّ تقابل العقل والجهل يثبت أنّ الجهل لا يعني فقدان مطلق العلم، بل فقدان العلم الصائب الذي يوصل الإنسان إلى الطريق الإلهي، فمن فقد هذا العلم، وإن كانت له علوم أخرى، فهو جاهل. إذاً هناك معنيان للجهل: الأول: فقدان مطلق العلم، والثاني: فقدان العلم الصائب.

ويبدو أنّ ما ذكر بوصفه آثاراً للعقل، كالعلم والحكمة والمعرفة[٨] والتصديق بالله، قُصد به المعرفة المطابقة للواقع؛ من هنا يكشف العقل الصدق من الكذب، ويعُدّ حجّة

---

(١) الكافي، تصحيح علي أكبر الغفاري ١: ٢٩.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة: ٤٢١؛ غرر الحكم، ح٧٠٧٨؛ كنز الفوائد ٢: ٣١.

(٣) تحف العقول: ١٥.

(٤) الكافي ١: ٢٨.

(٥) غرر الحكم، ح١٩٥٩ و٨١٦.

(٦) الكافي ١: ٢٥؛ علل الشرايع: ١٠٣.

(٧) إضافةً للموارد المذكورة راجع: الكافي ١: ١٤، ٢١؛ تنبيه الخواطر ٢: ١٤؛ غرر الحكم، ح١٧٣٦.

(٨) في اللغة والمصادر الإسلامية شواهد كثيرة على هذا الموضوع، لكنّ المقام لا يسع لتناولها، وقد صرّح بهذا الأمر الراغب في مفرداته تحت كلمة العلم والحكمة، وكذلك العلامة الطباطبائي في الميزان ٢: ٢٤٨.

إلهية[١]، وقد صرّح حديث المعراج المشهور أنّ من يستخدم عقله، لا يخطأ[٢].

٢ـ في الأخلاق والعمل [السلوك]

ورد في آية من القرآن الكريم: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٠٠).

كما ذكرت الأعمال الصالحة والمكارم الأخلاقية آثاراً للعقل في أحاديث كثيرة، ويمكننا، على سبيل المثال، ذكر الموارد التالية التي وردت في الأحاديث كآثار للعقل: الأعمال الحسنة[٣]، ترك المعاصي[٤]، عبادة الله[٥]، الحلم والتواضع[٦]، الأدب والأخلاق الحسنة[٧]، التقوى[٨]، الإنصاف وترك الغضب[٩]، القول الصواب[١٠]، وضع كلّ شيء في محله[١١].

يقول الإمام الصادقعليه السلام في حديث معروف، عندما يُسأل عن العقل: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل»[١٢]، أي العقل يهدي إلى الحقيقة

---

(١) الكافي ١: ٢٥.

(٢) إرشاد القلوب: ٢٠٥.

(٣) الخصال ٢: ٦٣٣، الحديث ٤٠٠.

(٤) الكافي ١: ١٨؛ غرر الحكم، ح١٧٣٧، ٦٣٩٣، ٧٣٤٠.

(٥) الكافي ١: ١١.

(٦) تحف العقول: ٢٨.

(٧) إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ غرر الحكم، ح١٢٨٠.

(٨) الكافي ٨: ٢٤١.

(٩) أعلام الدين: ١٢٧.

(١٠) تحف العقول: ٣٢٣؛ غرر الحكم، ح٤٧٧٦، ٧٠٩١، ٩٤١٦، ١٠٩٦١.

(١١) نهج البلاغة، الحكمة ٢٣٥؛ كنـز الفوائد ١: ٢٠٠.

(١٢) الكافي ١: ٣، ١١؛ وحول آثار العقل، راجع: جنود العقل والجهل في الكافي ١: ٢١.

والصواب والإحسان، لا إلى الانحراف والضلالة.

ففي الشواهد التي ذكرنا، عُدّت الأفعال الحسنة من آثار العقل، وقد ورد في بعض الأحاديث أنّ الناس يعرفون الحسن والقبيح بالعقل[1]، وأنّ من يستخدم العقل لا يطغى، والعقل لا يصوّر المفسدة مصلحةً[2]، وسنورد شواهد أخرى من القرآن والسنّة والسنّة في حديثنا عن علاقة العقل بالروح.

وكما لاحظنا، تذكر المعرفة الحسنة والسيّئة في بعض الأحيان من آثار العقل، وفي أحيان أخرى تذكر الأفعال الحسنة، فلعلّ المراد منها أنّ العقل يؤدّي إلى معرفة الحسن والقبيح، كما يحث الإنسان على العمل الحسن، فيكون القيام بالأعمال الحسنة من لوازم التعقّل.

محصّل الكلام، أنّ العقل في اللغة والقرآن والسنّة، من الناحية النظرية والاعتقادية، يُرشد الإنسان إلى المعرفة المنطبقة على الواقع والمعتقد الديني الصحيح، ومن الناحية العملية، يبيّن للإنسان الأفعال الحسنة والصائبة؛ فلا يكون احتمال الخطأ وارداً في العقل بهذا المعنى، فإذا لم يفهم العقل أموراً ما، وكانت خارجةً عن نطاق استيعابه، إلا أنّه لا يخطأ في المجالات التي يستطيع فهمها، من هنا، لم نلاحظ خلال بحثنا نماذج لخطأ العقل في المصادر الإسلامية. وسنذكر شواهد أخرى في تتمّة الحديث تؤيّد هذه الميزة في العقل.

ب ـ ميزات العقل الأخرى

ذكرت الأحاديث ميزات متعددة للعقل، نستعرض أهمها:

١ـ علاقة الروح بالعقل [التحليل الوجودي للعقل]

قلّما تناولت المصادر الإسلامية هذا الموضوع صراحةً، لكن يبدو من ملاحظة

---

(١) الكافي ١: ٢٩.

(٢) راجع: إرشاد القلوب ١: ٢٠٥.

مجموع الآيات والأحاديث أنّ العقل ـ خلافاً لما هو شائع في الفلسفة الدارجة ـ ليس من خصائص الروح الذاتية؛ ولم يلاحظ في تعريف الروح، بل هو نور وهدية إلهية تشعّ على روح الإنسان، فيميّز به الحق من الباطل.

ونستعرض هنا الأحاديث التي تدلّ أو تشير إلى ذلك، والتي يذكر بعضها صفات أخرى للعقل أيضاً.

١ ـ١ ـ الأحاديث التي تمثل العقل بالنور الذي يسطع على الروح:

ورد في رواية عن الإمام الكاظمعليه السلام: «إنّ ضوء الروح العقل»[١]، وجاء في حديث نبوي مذكور في المصادر الشيعية والسنّية: «العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل»[٢]، وقد ورد في بعض المصادر لفظ القلب مكان الروح، ويقول حديث آخر: «... حتى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء. فإذا بلغ، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنّة، والجيّد والرديء، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»[٣].

١ ـ٢ ـ الأحاديث التي تتحدّث عن خلق العقل[٤]:

يوصف العقلُ في هذه الأحاديث بنعوت عديدة كالموجود المستقلّ، أول المخلوقات، وأحبّ الموجودات، ومن الواضح أنّ جميع هذه الأوصاف يدلّ على المراد.

١ ـ٣ـ ورد في حديث عن الإمام الباقرعليه السلام: أنّ الروح والقلب موضع العقل[٥].

---

(١) تحف العقول: ٣٩٦.

(٢) إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ ربيع الأبرار ٣: ١٣٧؛ كذلك راجع: عوالي اللئالي ١: ٢٤٤، ٢٤٨.

(٣) علل الشرائع: ٩٨.

(٤) راجع: الكافي ١: ١٠، ٢١، ٢٦، ٢٨؛ الخصال ٢: ٤٢٧؛ معاني الأخبار: ٣١٣؛ روضة الواعظين: ٧؛ الاختصاص: ٢٤٤٠؛ عوالي اللئالي ١: ٢٤٨؛ الفقيه ٤: ٢٦٧؛ المحاسن: ١٩٢؛ حلية الأولياء ٧: ٣١٨؛ تأريخ بغداد ١٣: ٤٠.

(٥) علل الشرائع: ١٠٧.

١ ـ ٤ ـ روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ آدم اختار العقل[١].

١ ـ ٥ ـ وفي حديث آخر خبرٌ عن خلق بشر لا عقل لهم، ولا تكليف عليهم[٢].

١ ـ ٦ ـ يقول القرآن الكريم: **﴿وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها﴾** (الشمس: ٧ ـ ١٠).

تصرّح هذه الآيات بأنّ الله بعد إتمام خلق الإنسان، ألهمه الفجور والتقوى، ويقول الإمام الصادق عليه السلام في تبيين الفجور والتقوى: «... يبيّن لها ما تأتي وما تترك...»[٣].

وبما أنّ هذا الموضوع ذكر حول العقل أيضاً، يبدو أنّ الإلهام المقصود هنا، هو نفس إلهام نور العقل لروح الإنسان[٤].

٢ ـ التمتع بالعقل وكماله

كما لاحظنا في الآية الشريفة، يتمتّع الإنسان بالعقل والإلهام الإلهي بعد كماله، وتسمّى هذه المرحلة في الفقه سنّ التمييز، أي تمييز الحسن من القبيح، ويبدو أنّه مختلف من شخص لآخر، لكن في الغالب يكون في سنّ الثانية عشرة.

وقد مرّ في أحد الأحاديث أنّ بلوغ مرحلة الرشد، هو زمان التمتّع بالعقل، وجاء في حديث يفسّر آية: **﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْناهُ حُكْماً وَعِلْماً﴾** القصص: ١٤، أنّ «أشدّه» سنّ الثامنة عشر، و«استوى» تعني ظهور الشعر على الوجه[٥]، كما ورد في أحاديث أخرى أنّ منتهى العقل سنّ الثامنة والعشرين[٦]، والخامسة والثلاثين[٧]، والخمسين،

---

(١) الكافي ١: ١٠؛ إرشاد القلوب: ١٩٨.

(٢) بحار الأنوار ٩٣: ٤١.

(٣) الكافي ١: ١٦٣؛ تفسير القمّي ٢: ٤٢٤؛ بحار الأنوار ٢٤: ٧٢.

(٤) لملاحظة تفسير الآية مفصلاً، راجع: توحيد الإمامية: ٢٢ ـ ٢٥.

(٥) المصدر نفسه: ٢٣.

(٦) الكافي ٦: ٤٦؛ الجعفريات: ٢١٣.

(٧) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١٩.

والستين[1].

ويمكن اعتبار ما أوردناه مؤيّداً للميزة الأولى ـ وهي علاقة الروح بالعقل ـ أيضاً.

٣ ـ مراتب العقل

يتمتّع الناس بدرجات متفاوتة من العقل، وقد ورد في أحاديث الفريقين أنّ درجات فضائل الإنسان تتناسب ودرجات تمتّعه بالعقل[2]، كما أنّ على الإنسان من تكليف وحساب إنما يقع على قدر ما يتمتع به من عقل[3]، فقد ورد في الأحاديث: «... فأعطى الله محمداً ﷺ تسعة وتسعين جزءاً [من العقل]، ثمّ قسّم بين العباد جزءاً واحداً»[4].

٤ ـ حجيّة العقل

تعني الحجّة الدليل والبرهان الواضح؛ حيث لا تترك مجالاً للرفض، وقد جعل الله صنفين من الحُجج للناس: الأول، الحجة الظاهرية، وهي الأنبياء والأئمة عليهم السلام، والآخر، الحجة الباطنيّة، وهي العقل[5].

والمهمّ هنا، هو أنّ العقل ـ وهو الحجة الباطنة ـ أساس لحجيّة الحجة الظاهرة؛ فالعقل هو الذي يوصل الإنسان إلى الله والدين والشريعة؛ فأساس أيّ دين إلهي، إثبات الخالق والنبوّة، ولا يثبتان إلا بالعقل.

---

(١) الاختصاص: ٢٤٤؛ وحول اكتمال العقل، راجع: غرر الحكم، ح٤١٦٩؛ كنز الفوائد ١: ٢٠٠.

(٢) الكافي ١: ١٦، ٢٤؛ تحف العقول: ٤٤؛ كنز العمال، ح٧٠٥٥؛ ربيع الأبرار ٣: ١٣٧؛ حلية الأولياء ١: ٣٦٢؛ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٠.

(٣) المحاسن ١: ٣٠٨، ٦٠٨؛ الكافي ١: ١١، ١٢، ٢٦؛ معاني الأخبار ١: ٢؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ الجعفريات: ١٤٨.

(٤) بحارالأنوار ١: ٩٧.

(٥) الكافي ١: ١٣، ١٦، ٢٥؛ تحف العقول: ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٣١.

من جهة أخرى، بعد اتّضاح حجية الدين، يرشدنا العقل إلى وجوب اتباع الخالق ورسوله[١]، ولذلك كان العقل أحد شروط التكليف، وسنتحدّث عن العلاقة بين الحجّتين: الظاهرة والباطنة، عند الكلام عن تعارض العقل والنقل، فحجية العقل وكونه أساساً للتدين يؤيّدان عصمته في رأي الكتاب والسنّة.

٥ـ علاقة الإرادة بالعقل

اتّضح مما مضى أنّ العقل عطاء إلهي، وتختلف نسبة تمتّع الناس به، وقد أكّدت أحاديث كثيرة على أنّ العقل هدية من الله[٢]، بل هو أفضل ما أهدى الله البشرَ من مواهب[٣].

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو هل إرادة الإنسان دخيلة في التمتع بالعقل ومقداره؟

يبدو أن الإجابة إيجابية؛ فأولاً: وإن كان العقل في حقيقته موهبة، لكنّ استخدامه واتّباعه أمر إرادي. وثانياً: إرادة الإنسان دخيلة في تقويته وتضعيفه.

بالنسبة للقسم الأول من الجواب، أودّ القول بأنّه كما للإنسان عقل، له شهوة وأهواء نفسانية أيضاً، وهو حرّ في اتباع أيّهما شاء[٤]، فإذا اتّبع العقل، يكون حجّة له، وإذا اتّبع الشهوات، يكون حجّة عليه؛ ولذلك توبّخ آيات القرآن الكفّار على عدم تعقّلهم.

وأمّا القسم الثاني من الجواب، فنلاحظ تقسيم العقل إلى صنفين في بعض الأحاديث: صنف طبيعي، وهو موهوب من قبل الله، والآخر تجريبي، تتدخل إرادة

---

(١) الكافي ١: ٢٩.

(٢) الكافي ١: ٢٣؛ تحف العقول: ٣٣٠؛ كنز الفوائد ١: ٥٦؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ جامع الأحاديث: ١٠١؛ غرر الحكم، ح٢٢٧، ٣٥٤٥؛ شعب الإيمان ٥: ٣٨٨، ٧٠٤٠؛ الفردوس ٣: ١٥٥، ح٤٤١٩.

(٣) الكافي ١: ١٢؛ إرشاد القلوب ١: ٩٩؛ تحف العقول: ٢٩٣؛ كنز العمال، ح٧٠٥٣.

(٤) بحارالأنوار ٦٠: ٢٩٩.

الإنسان فيه[١]، كما تتحدّث بعض الروايات عن اكتساب العقل[٢]، فقد عُدّ التعلّم والأدب وتبعية الحق[٣] من أسباب ازدياد العقل، وذكرت آفات كثيرة للعقل، منها: هوى النفس، العُجب، الطمع، التحدّث مع الجاهل، وشرب الخمر[٤].

ملخّص الكلام: أنّ العقل في الكتاب والسنّة ليس قوةً بشرية كي يحتمل الخطأ، بل هو إلهام ونور إلهي، تتسع به روح الإنسان؛ ولهذا النور صبغة معرفية، يمكن للإنسان بها تمييز الحق عن الباطل، والصواب عن الخطأ في المعتقد والعمل، ولذلك كان العقل حجةً باطنية، وأساساً للحجّة الظاهرية، كما وملاكاً للتكليف، ويسمّى هذا العقل بالعقل الفطري، أو العقل السليم، أو العقل الإلهي.

العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي

للعقل في مصطلح الفلسفة وعلم الكلام معنيان:

١ ـ الموجود المجرّد بالذات وبالفعل، وبعبارة أخرى موجود لا تعلّق له بالجسد أو النفس.

يتصوّر الفلاسفة وجود سلسلة من العقول تمثل واسطة الفيض الربوبي، ويستندون في ذلك إلى مقتضى قاعدة: «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، وقاعدة «إمكان الأشرف»، وأدلة أخرى[٥]، أي لم يصدر من الله سوى موجود واحد، وهو العقل

---

(١) مطالب السؤال: ٤٩؛ المفردات: ٥٧٧.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ٩٨؛ الفردوس ٥: ٣٢٥.

(٣) لكثرة الأحاديث، نذكر مصدراً واحداً لكل مورد: تحف العقول: ٣٦٤؛ الكافي ١: ٢٠؛ أعلام الدين: ٢٩٨.

(٤) لنفس السبب أعلاه، راجع حسب الترتيب: نهج البلاغة، الكتاب ٣؛ نهج البلاغة، الحكمة ٢١٢ و٢١٩؛ كنز الفوائد ١: ١٩٩؛ نهج البلاغة، الحكمة: ٢٥٢.

(٥) أقام صدر الدين الشيرازي اثني عشر دليلاً على هذا الموضوع، والقاعدتان اللتان ذكرناهما هما الدليلان الثاني والثالث، راجع: الأسفار ٧: ٢٦٣.

الأول، ومنه صدر العقل الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر الذي يسمّى بالعقل الفعّال، وصدر عالم الطبيعة من هذا العقل، وهناك علاقة طوليّة بين هذه العقول، يحكمها قانون العليّة.

بعدما أثبت شيخ الإشراق[١] العقول الطوليّة للمشائين، اعتبرها أكثر من عشرة، وأضاف إليها العقول العرضيّة وأرباب الأنواع، وبناءً على رأيه، هناك عقل عرضي أو «ربّ النوع» قبال كلّ نوع مادي[٢]، يدبّر أمره. وتسمّى الأنواع المادية «الأصنام» بالنسبة لهذه العقول، لكن ليس هناك رابطة عليّة بين هذه العقول عنده[٣]، وقد تقبّل صدرالدين الشيرازي[٤] فكرة أرباب الأنواع، وقدّم صياغة أخرى لها، استفادها في أبحاثه[٥].

٢ ـ العقل أحد قوى النفس الإنسانية، إذاً لا يكون العقل مستقلاً، بل متحداً مع النفس، ويعدّ من قواها وأحد مراتبها.

يقع العقل البشري قبال قوّة الخيال والوهم والحس، وبإمكانه إدراك الكليّات واستنباط الأمور النظرية من المقدّمات البديهية والمعلومة، ويكون هذا العقل من حيث مدركاته، على صنفين: نظري وعملي.

أمّا العقل النظري فله أربع مراتب: العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل،

---

(١) شهاب الدين السهروردي (١١٩١م)، فيلسوف إشراقي كبير، شافعيّ المذهب، ولد في سهرورد وقتل في حلب بتهمة الإلحاد.

(٢) يعتقد صدرالدين الشيرازي أنه لا يتّضح من كلام شيخ الإشراق أنّ العقول العرضية قبال الأنواع أو قبال أفراد النوع الواحد، راجع: الأسفار ٢: ٦٢، الإشكال الأول.

(٣) راجع: مجموعة تأليفات شيخ إشراق، تصحيح: هنري كوربان ٢: ١٣٩، ١٥٤ فما بعد (كتاب حكمة الإشراق).

(٤) صدر الدين الشيرازي (١٥٧١ ـ ١٦٤٠م)، متكلّم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز، وتوفي في البصرة.

(٥) راجع: الأسفار ١: ٣٠٧ و٢: ٤٦ فما بعد، و٨: ٣٣٢.

والعقل المستفاد[١].

ويعتقد أغلب الفلاسفة، حول علاقة العقل الإنساني بالعقول العشرة، أنّ الكلّيات العقلية تكون في العقل العاشر، أي العقل الفعال، وهو الذي يفيض هذه الكلّيات على العقول البشرية؛ فللعقل الفعال دور معرفي مهمّ، إضافةً لما يؤديه من دور في وجود العالم، مع ملاحظة أنّ الفلسفة الإشراقية ـ كما مرّ ـ ترى كلّ شيء في العالم صادراً عن ربّ النوع الخاصّ به، أي عن أحد العقول العرضية.

فوارق المعنى اللغوي عن الاصطلاحي للعقل

عند مقارنة العقل المذكور في القرآن والسنّة، بالعقل المصطلح، نجد فارقين أساسيين بينهما: فارق وجودي، وفارق معرفي.

١ـ الفارق الوجودي الأنطولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل

للعقل في الاصطلاح معنيان: أولهما، العقل المستقلّ الذي يكون طولياً وعرضياً، والآخر، العقل الإنساني الذي يمثل أحد قوى النفس ومراتب وجودها الذاتي، ومن هذا المنطلق يعرّف الإنسان بالحيوان الناطق.

أمّا العقل في المصادر الإسلامية فله معنى واحد، هو ما يتمتّع به الإنسان، وليس من مراتب النفس الذاتية، وتختلف نسبة استخدامه من شخص لآخر؛ وعليه فالعقل الفطري الإلهي والعقل البشري الاصطلاحي، موجودان من حيث الوجود، لكن هناك فوارق بينهما.

٢ـ الفارق المعرفي الإيبستمولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل

يتمتع هذا الفارق بأهمية أكبر من الفارق الأول، ويرتبط بالجانب الوجودي للعقل

---

(١) راجع: العلامة الحلي، كشف المراد، تصحيح: آية الله حسن زاده آملي: ٢٣٤، ٢٣٥؛ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٢٥٨؛ العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٤٨.

أيضاً، فالعقل الاصطلاحي قوّة بشرية، تحتمل الخطأ، أمّا العقل الفطري السليم، فنور إلهي لا يحتمله، وهكذا نرى أنّ مدركات العقل الفطري واضحةٌ ووجدانية، ولهذا تسمّى بالحجّة، فبالعقل ومدركاته تتمّ الحجّة على الإنسان، ولا يبقى مجال للتنصّل من الحق، علماً أننا لا نقصد بالمدركات الواضحة، البديهيات المنطقية والرياضية والفلسفية، بل المقصود أنّ الإنسان إذا تعقّل، سيتوصل لأحكام العقل الفطري وجدانياً، وإن كان قد يُعرض عنها لأسباب متعدّدة، وهذا على خلاف الحال في العقل المصطلح فلسفياً وكلامياً، وسنعود لهذا الموضوع في تتمّة البحث.

تعارض العقل والوحي

تعدّ الدراسات حول العقل من أهمّ وأقدم الأبحاث وأكثرها إثارةً للخلاف. لكن الدراسات التي تهتم بتعارض العقل والنقل تتمتّع بتلك الصفات أكثر من سائر مواضيع العقل، فإذا استطعنا تقديم منهج مقبول في هذا الصدد، ستترتّب عليه ثمرات مهمة، لكن بعض الإبهام ما زال يلفّ البحوث التي تتناول هذا الموضوع، ويبدو أنّ محلّ الخلاف لم يتحدّد بعدُ بشكل دقيق؛ لذا نبدأ كلامنا بعدّة مقدّمات.

مقدّمات لبحث التعارض بين العقل والوحي

١ ـ من الممكن تصوّر هذا التعارض بأشكال مختلفة؛ فالدليل العقلي والنقلي، إمّا قطعيان أو ظنيّان، من جهة أخرى، المراد هو إمّا العقل الفطري أو العقل الاصطلاحي، ومورد التعارض إمّا في الأحكام العملية أو في العقائد.

إذن، يمكننا افتراض صور متعدّدة لهذا التعارض، لكن يبدو أنّ أهمّ صورة له هي التعارض بين العقل الاصطلاحي القطعي والنقل القطعي في الموارد العقائدية.

٢ ـ يعترف الجميع بأنّ للقطع جوانب نفسية، فقد يطابق الواقع وقد لا يطابقه، فيسمّى في الحالة الأولى علماً، وفي الثانية جهلاً مركباً.

٣ ـ يقرّ الباحثون بأنّ القطع حجّة للقاطع، ويجب عليه اتّباعه.

٤ ـ المراد هنا هو القطع والظن النوعيّين، لا الشخصيّين، أي الأدلّة التي توجب القطع أو الظن عند عامّة الناس، من دون ملاحظة أدلّة أخرى، ومن الواضح أنّه لا يمكن لشخص اليقين بأمرين متعارضين، أو حتى الظن بهما، بل يحصل لديه يقين أو ظن لأحد الطرفين فقط، ويعتقد بمطابقته للواقع. وبعبارة أخرى، للبحث مقامان: مقام القطع، ومقام الحكم؛ فلا يتصوّر التعارض في مقام القطع، لكنّه محتمل في مقام الحكم ومن دون ملاحظة القطع، وفي هذه الحالة أيضاً، تتضح كيفية التعامل مع القاطع بعد الحكم بترجيح أحد الدليلين، فإذا كان القطع في صالح الدليل المرجّح، وجب القدح في مقدّمات ذلك الدليل؛ لإزالة قطع القاطع.

٥ ـ يتّضح من النقاط التي مرّت، ولا سيما الأخيرة منها، أنّ بحث تعارض العقل والنقل يعود إلى تحديد دائرة العقل والدين، فإذا حددنا دائرتيهما، يكون من السهل تقديم أحد الأدلّة على الآخر، وفي الحقيقة لا يكون هناك تعارض، ففي هذه الحالة تنحصر الحجيّة بأحد الدليلين، وإنّما يحصل التعارض عندما يكون كلا الدليلين المتعارضين حجّة؛ وإذا كان هناك مساحة مشتركة بين الدائرتين، من الممكن حصول التعارض فيها، وفي هذه الحالة، يجب علينا البحث عن مرجّحات.

دائرة حكم كلّ من العقل والدين

لا يمكن الأخذ ببعض أمور الدين تعبّداً، كالتي يتوقف أصل حجيّة الدين وحقانيّته عليها؛ كوجود الله وحجية الوحي؛ فلا يمكننا القول بأنّ الله موجود؛ لأنّه يقول: أنا موجود، أو يقول النبي: كلامي حقّ، فنأخذ بكلامه، وعليه فتقع هذه الأمور في دائرة عمل العقل؛ فإذا ما تجاوزنا هذه المسائل، يكون للدين فصل الكلام في الأمور جميعها، وإن كانت هناك أمور تركها الدين أو أوكلها إلى عقل الإنسان وتجربته.

من ناحية أخرى، يمكن للعقل إدراك بعض الأمور بصورة مستقلّة ومن دون

الاستعانة بالتجربة أو الدين، كما يمكنه إدراك بعضٍ آخر بالاستعانة بأمور أخرى، فقد يستنبط العقل من مفاد الآية أو الرواية مستلزماتها.

ويقع كلّ من هذين الصنفين من الإدراك على نوعين: واضح وبديهي، يدركه جميع العقلاء بسهولة إذا تدبّروه، ونوع قد يصل الناس فيه إلى بعض النتائج المختلفة، وقد يخطأ بعض فيه.

إذن، فمدركات العقل على أربعة أصناف: الإدراك المستقلّ الواضح، والإدراك المستقلّ غير الواضح، والإدراك غير المستقلّ البديهي، والإدراك غير المستقل ولا البديهي[1].

يقع القسم الأول والثاني في دائرة العقل الفطري، كما يقع الآخران في العقل الاصطلاحي، وتقع الأمور التي لا يمكن للإنسان أخذها من الدين تعبّداً ضمن مدركات العقل النظري، وإن أمكن للعقل الاصطلاحي النشاط في هذا المجال؛ خاصّة في مقام الاحتجاج والدفاع عمّا توصّل إليه العقل الفطري، كما أنّ العقل الفطري يكشف بوضوح عن حسن الأفعال وقبحها في بعض المسائل العملية والأخلاقية، كقبح الظلم والتعدّي، وقبح العقاب بلا بيان؛ فإذا تجاوزنا هذه الأمور، لا يكشف العقل الفطري أمراً بشكل مستقل، وإنّما يمكنه استنباط اللوازم البيّنة للخطاب الشرعي فقط.

الإشكال المهم هنا هو وجود الاختلاف في مقدّمات الدخول في الدين، كإثبات وجود الله، فقد ذكر بعضهم قضايا كثيرة بوصفها مقدمةً للورود في الدين، وأغلبها أو جميعها مسائل نظرية تقع محلَّ خلاف.

ونردّ على هذا الإشكال بأنّ هذه الأمور وإن كانت بحاجةٍ إلى البرهان المصطلح من

---

(١) يجب أن نقرّ بأنّه من الصعب إعطاء ضابط دقيق للتمييز بين هذه المدركات وتعيين مصاديقها، ويبدو أنّ الناس أنفسهم، لو تركوا تحفظاتهم، لاستطاعوا التمييز بين هذه المدركات بصورة وجدانية؛ أي حسب التعبير المنقول عن الرسول ﷺ: «..استفت نفسك..». راجع: مسند ابن حنبل ٤: ٢٢٨، وقريب منه في الإسناد: ٣٢٢.

جهة العقل المنطقي والفلسفي، بيد أنّها بديهية من زاوية العقل الفطري، ويبدو أنّ الأنبياء دعوا الناس إلى الله والدين من منطلقٍ يختلف عن التنظير؛ فيذكّر الأنبياء الناس بميثاقهم الفطري والنعمة المنسية، وينبّهونهم إلى «دفائن العقول»[١].

وعلى هذا الأساس، يغدو الناس عارفين لله بفطرتهم، وبتذكير من الأنبياء يلتفتون إلى هذه المعرفة، ويعرفون خالقهم بقلوبهم ويدركون حقّانيّته، وتبرز حينئذ الحجّة القلبية، وهي أقوى البراهين.

من ناحية أخرى، يدرك الإنسان بمشاهدته للعالم والتدبّر في آياته، أنّ هذا العالم كالبناء العظيم بحاجةٍ إلى معمار، ويتأكّد هذا الحكم البديهي بالتدبّر والتعقل في نظم العالم وترابط أجزائه، كما يلتفت الإنسان ـ بعد التخلّص من شوائب الدنيا والرجوع إلى الذات ـ إلى فقره الوجودي وتغيّره وتبدّله وتعلّقه وكونه مخلوقاً، ويحسّ بأنّه قائم بغيره، وهكذا يتوصّل الإنسان ـ بمعونة العقل الفطري ـ إلى المعرفة العقليّة بالله تعالى.

وقد بيّنا في موضع آخر فوارق هذا الموقف الفكري عن موقف الفلاسفة اليونانيين بشكل مفصّل[٢]، ونتناول الآن دور العقل البشري والاصطلاحي في هذا المجال.

يمكننا ـ كما أشرنا سالفاً ـ ملاحظة مدركات العقل الفطري من زاوية العقل البشري؛ ويكون الخطأ والاختلاف في هذه الحالة محتملين، ويبدو أنّ النظرة الدينية تحتّم تبعية العقل البشري للعقل الفطري وللوحي أيضاً، وتوجب حركته بهدى من هاتين الحجتين الإلهيتين، وعليه بإمكاننا تفسير الاحتجاج والجدال بالتي هي أحسن، وعلى حدّ التعبير المعاصر، الدفاع العقلاني عن الدين، على هذا الأساس أيضاً[٣].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) راجع: رضا برنجكار، مبانى خدا شناسى در فلسفه يونان واديان الهى (أسس معرفة الله في الفلسفة اليونانية والأديان الإلهية)؛ كذلك الفصل الأول من كتاب معرفت فطرى خدا (معرفة الله الفطرية).

(٣) راجع: المصدرين أعلاه، بحث الاحتجاج والصفحات الأخيرة من كتاب معرفت فطرى خدا

إنّ من يرفض الدفاع العقلاني عن الدين، يجب أن يلتفت إلى ما يستلزمه نفيه هذا؛ لأنه:

أولاً: أمر القرآن والأحاديث صراحةً بالجدال بالتي هي أحسن، ومحاججة المخالفين، كما وضعت شروط لهذا الأمر[١].

ثانياً: إذا ما نفينا البحث العقلاني بشكل كامل، فما الذي نفعله قبال من يدّعي ـ بدوافع مختلفة ـ أنّ الدين ومعارفه غير عقلانيين ومستحيلين؟ هل نلتزم الصمت، أم نصرخ كـ «أوغسطين»[٢] و«أنسلم»[٣]: «يجب أن تؤمن حتى تفهم»[٤]، بينما المفترض أن يفهم الإنسان أولاً حتى يؤمن فيما بعد، وإن كان ذلك الفهم قلبياً وأبعد من الإدراك العقلي، لكن على أيّ حال، الحقيقة القلبية لا يمكنها أن تكون مخالفةً لصريح العقل؛ بحيث يعتبرها العقل مستحيلاً، إذاً علينا الردّ على الأسئلة والشبهات التي ترد على المعارف الدينية؛ فإذا لم نستطع إثباتها، علينا تبيين إمكانها ومعقوليّتها على أقلّ تقدير، وهذا من أهم الواجبات الستّة للمتكلّم الديني[٥].

وبناءً على ذلك، يغدو العقل الفطري الإلهي أساساً للدين، يوصل الإنسان إليه، ويريه ثبوت حقانيته، كما يتكفّل العقل البشري إثباتاً ـ من ناحية أخرى ـ مهمةَ الدفاع العقلاني عن الدين، ويردّ الاشكالات الواردة عليه، اعتماداً على العقل الفطري والتعاليم الوحيانية، فالخلاف ـ إذاً ـ كامنٌ في الموارد التي لا يتمكّن العقل فيها من

(معرفة الله الفطرية).

(١) راجع: النحل: ١٢٥؛ معرفت فطرى خدا، بحث الاحتجاج.

(٢) Augustine أوغسطين القدّيس (٣٥٤ ـ ٤٣٠م)، ولد بطاجسطا (في الجزائر) لأب وثني وأم مسيحيّة، وتوفي في إيبونا.

(٣) Anselm، القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) رئيس أساقفة كنتربري.

(٤) راجع: اتين جيلسون، عقل ووحى در قرون وسطى (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ترجمه للفارسية: شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى: ١٠.

(٥) راجع: كيهان انديشه (عالم الفكر)، العدد ٦٠: ١٥٠.

الحكم بصورة قطعية، ويرد احتمال الخطأ في مدركاته فيها.

من ناحية عملية، نرى أيضاً اختلافاً كبيراً بين العلماء في هذه الأمور، ومحلّ النزاع هو: هل أنّ مدركات العقل المصطلح حجّة أم لا؟ ومن ثمّ إذا تعارضت استنتاجات العقل والوحي، فبأيّهما نأخذ؟

ما لا يجب إغفاله أنّ كثيراً من الفلاسفة اعترفوا ـ بشكل من الأشكال ـ بعجز العقل عن معرفة حقائق الأشياء جميعها، لذا فتحوا المجال للكشف والشهود أو الوحي، ومن أهمّ هؤلاء: ابن سينا، وشيخ الإشراق، وصدر المتألهين، الذين أسّسوا الفلسفة المشائيّة والإشراقيّة والحكمة المتعالية في الحضارة الإسلامية.

يعتقد ابن سينا بخروج الوقوف على الحقائق عن قدرة البشر، ويقول: نحن لسنا عاجزين عن معرفة حقيقة الرب والنفس والعقل فحسب، بل عاجزون حتى عن معرفة حقيقة الماء والتراب والهواء، ويمكننا ـ فقط ـ معرفة خواصّها وأعراضها[1]، وكذلك شيخ الإشراق، إذ بعد بيان هذا الأمر والاستدلال على استحالة تعريف الأشياء بصورة تامة بالجنس والفصل، يقول: إنّ مصدر الفلسفة الأساسي هو السوانح النوريّة[2]، ويتحدّث صدرالدين الشيرازي عن معارف لم يتوصّل إليها بالبرهان، بل بالرياضات الدينية وإشراق الأنوار الملكوتية، مصرّحاً بأنّ الحقيقة أوسع من العقل[3].

تعارض العقل الفطري والنقل القطعي

لا يمكن للعقل الفطري أن يتعارض مع النقل القطعي؛ فما يتوصّل إليه العقل

---

(١) راجع: ابن سينا، حدود يا تعريفات (الحدود أو التعاريف)، ترجمه للفارسية: مهدي فولادوند، طهران، نشر سروش، ١٣٦٦هـ. ش: ١٧؛ التعليقات، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي: ٣٤.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٢، ١٣.

(٣) مقدمة الأسفار، منشورات مصطفوي ١: ٨ ـ ١٠.

الفطري بصورة مستقلّة محدود، إمّا لا يتطرّق له الدين، وإمّا إذا تطرّق له فلا يتعدّى حدود الإرشاد لحكم العقل وتأييده، كما أنّ الإدراك غير المستقل للعقل الفطري، ليس في الحقيقة سوى فهم الحكم الشرعي نفسه، فلا يقع في عرضه حتى يعارضه.

إذن، لا موضوع للتعارض هنا، حتى نبحث عن طريقة لرفعه، كما لا نرى عملياً تعارضاً كهذا، وعلى فرض وجود تعارض بين العقل الفطري والنقل، فإننا نرفض المنقول؛ لأنّ أساسه العقلُ الفطري، فإذا أضعفنا الأساس، انهار البناء كلّه.

تعارض العقل المصطلح والنقل القطعي

يتعارض العقل المصطلح مع النقل القطعي، إمّا في الأحكام الشرعية أو في المعارف النظرية، ويبدو أنّ لا اختلاف في التراث الإسلامي ـ لا سيما الشيعي ـ في تقدّم النقل في المورد الأول، حيث تعدّ هذه الأمور من الغيبيات التي لا حجّة لمدركات العقل فيها، وغايته أن يستطيع العقل استنباط لوازم البيانات الشرعية بصورة غير مباشرة، علماً بأنّ هذا التعارض إنما حدث في التراث الفلسفي الغربي؛ لأنّهم يجيزون التشريع للعقل البشري، ويتدخلون في تفاصيل الأحكام العملية.

وثمّة رأيان ـ بصورة عامة ـ في المعارف الاعتقاديّة؛ فالرأي الغالب لدى الفلاسفة هو أنّ للعقل التدخل في المسائل النظرية الشائكة، وبإمكانه التنظير بصورة مستقلّة لمعرفة العالم وتحليله، ويلتزم كثير من الفلاسفة المسلمين بالعقل الفلسفي في مقام الإثبات والحكم، وإن استعانوا بالوحي في مقام الثبوت، وإذا لم يتمكّنوا من تقديم برهان فلسفي على مؤدّى الوحي، أوّلوه، كما أنّ نسبة استخدام الوحي مختلفة لديهم، والحقيقة أنّ طريقة تعامل الفلاسفة الإلهيين مع الوحي متفاوتة:

فمنهم من يعتبر الفلسفة والفيلسوف أعلى من الوحي وعالم الدين، كالفارابي وابن رشد[1]؛ ولهذا يتصوّرون الفيلسوف غير محتاج إلى الوحي والدين[1]، لكننا لا نرى مثل

---

(١) أبو الوليد محمد بن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)، فيلسوف وطبيب وفقيه، ولد بقرطبة ومات

هذه الآراء بين المتأخرين.

ومنهم فريق آخر كتوما الأكويني[٢] يرى الكلام فوق الفلسفة[٣].

وعلى أيّ حال، تميّز هذه الجماعة بين الأمور العملية والنظرية؛ وتمنع تدخّل العقل في مجال العمل والأحكام العملية، وتعتبرها من الغيبيّات، أمّا في الأمور النظرية والاعتقادية، فتفسح المجال لتدخل العقل المصطلح، مع ملاحظة أنّ بعض الفلاسفة يعتقد بعدم مقدرة العقل على البتّ في بعض الأمور الخاصة؛ كالمعاد الجسماني في رأي ابن سينا، فيما يتدخل قسم آخر كصدرالدين الشيرازي في هذه الأمور أيضاً، ويتكلّم عن المعاد الجسماني مفصّلاً، ويستنتج أنّ المراد من الجسم ليس الجسم المادّي، بل الصورة البرزخية من الجسم التي توجدها النفس[٤].

أشرنا إلى اعتراف الفلاسفة المسلمين، بشكل عام، بعجز العقل عن معرفة الحقائق، وفي قبالهم الرأي العام للمتكلّمين والفقهاء الشيعة يقضي بأنّ العقل يسير تحت هدى الوحي بعدما أوصلنا إليه، ولا يخطو مستقلاً عنه لا في الأمور الاعتقادية ولا في الأمور العملية.

ويعتقد هؤلاء أنّ الأحكام المولويّة العملية، والأمور الاعتقادية المعقّدة ـ التي لا

في المغرب.

(١) راجع: الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، طهران: انتشارات الزهراء، ١٤٠٥هـ: ٩٨، مسألة تقديم الفيلسوف على النبيّ كتقديم عالم الطبيعيّات على الكاهن: ٦٥، مسألة تقديم الفيلسوف على العالم الديني؛ وكتاب المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق: ١٢٥؛ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تصحيح مصطفى عبد الجواد عمران، مصر، المكتبة التجارية، ١٣٨٨هـ: ٣١، ٣٢، مسألة تشبيه الطبيب وص ١٦.

(٢) Tohma D'Aquin,saint القديس توما الأكويني (ح ١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

(٣) جيلسون، روح فلسفه قرون وسطى: ١١.

(٤) صدرالدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الآشتياني: ٣٧٣ فما بعد؛ خاصة الصفحات ٣٨٢ ـ ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٥.

يتمكّن العقل الفطري من الحكم عليها ـ تقع ضمن نطاق الغيبيّات[١]، والوحي وحده من يمكنه الحكم فيها، وإن كان العقل مُخاطَباً للشرع، ويؤدّي هذا المعتقد بهم إلى شلّ حركة التنظير الفلسفي، إلا إذا كانت جميع عناصر المنظومة الفكرية مستقاةً من الوحي، وفي هذه الحالة أيضاً لا يتعدّى العقل دائرة الاستنباط والتبيين والتجميع والدفاع.

بناءً على ذلك، تبيين هذا الصنف من المعارف الاعتقادية يكون أحد الأهداف وراء إرسال الرسل، ولا يجوز اعتبار الهدف من ذلك، بيان الأحكام العملية فقط، ولا ننسى أنّ العرفاء يعتبرون العقل الفلسفي غير مجدٍ أيضاً، وإن كان بعضهم اشترط في صحّة الكشف والمشاهدة، مطابقتها للعقل[٢]، لكنّ ذلك محلّ تأمّل.

وفي ختام البحث عن التعارض بين الدليل العقلي المصطلح والنقلي القطعي، يجدر بنا الالتفات إلى أمرين مهمين:

الأول: لا يتحقق القطع النوعي في الموارد النظرية المعقدة في الغالب، ففي مثل هذه الأمور تكون الآراء عادةً بعدد المفكرين والفلاسفة، ولو حصل قطع فيها، يكون شخصياً، وهو خارج عن موضوع بحث التعارض، إذاً ينتفي في مثل هذه الأمور وجود التعارض في مقام الحكم، لا في مقام القطع، ويبقى الكلام عن جواز تدخل العقل في هذا المجال، أو عدمه، فإذا كان الجواب سلبياً، فلا حجية للقطع الشخصي هنا، فمقدّماته مرفوضة وإن كان القطع حجّة، وعلى الآخرين القدح في مقدماته لإزالة القطع عن القاطع.

الثاني: حتى لو تحقّق هذا التعارض، يبقى التعارض بين العقل الاصطلاحي والعقل الفطري،وإنّما وجبت تبعية النقل القطعي بإلزام من العقل الفطري، إذاً العقل المصطلح يتعارض مع دليل الشرع والمنقول، لا مع الشرع نفسه؛ فكلّ ما بالعرض يعود إلى ما

---

(١) حول الغيب وتفسير آياته، راجع: توحيد الإمامية: ٤١ ـ ٤٤.

(٢) راجع: آخر صفحات من تمهيد القواعد.

بالذات[1].

قد يبدو أنّ العقل الفلسفي ينطلق من البديهيات الفطرية أيضاً، ويرجع بالنظريات إلى أصل امتناع التناقض؛ إذاً يمكننا القول بأنّ برهان العقل الفلسفي هو العقل الفطري، وحينئذ يصبح التعارض داخل العقل الفطري نفسه، لكن يبدو أنّ هذا الكلام غير صائب؛ والدليل على ذلك:

١ ـ لا يستخدم أصل امتناع التناقض عادةً كصغرى القياس أو كبراه، بل هو أصل صوري منطقي، وضامن لصحّة الاستدلال[2].

٢ ـ نحتاج إلى مقدمات أخرى في المسائل المعقّدة، حتى لو استخدمناه كمقدمة للوصول إلى نتيجة في المسار العقلاني.

٣ ـ قد يرد خطأ ما في الحركة من المقدّمات إلى النتائج، حتى لو كانت جميع المقدمات فطريةً، فهذه الحركة فلسفيةٌ وفكرية، لا فطرية.

الخلاصة والنتيجة

وأخيراً، إنّ العقل والوحي نوران لا يستغنيان عن بعضهما، وكلّ الكلام كان حول كيفية الاستفادة منهما، والإطار العام المقبول لدينا هو أنّ الإنسان يتوصّل إلى نور الوحي بهداية من العقل الفطري، ومن ثمّ يتبع العقل ـ بكلا معنييه ـ الوحي؛ فالوحي يخاطب العقل الذي يفهمه ويستنبط لوازمه.

من جهة أخرى، يدافع العقل بكلّ ما أوتي من قوّةٍ عن الوحي، ويبيّن معقوليّته على أقلّ تقدير، وينفي استحالة المعارف الدينية، إذاً لا يتعارض العقل مع الوحي، فبعد تعرّفه عليه لا يخطو مستقلاً في المسائل المعقّدة والفكرية؛ لهذا لا نرى في التراث الديني أيّ كلام عن هذا التعارض، والكلام فقط عن صواب إدراكات العقل أو عدم صوابها.

---

(١) راجع: توحيد الإمامية: ٤٠، ٤١.

(٢) راجع: بول فولكيه، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسية: يحيى مهدوي: ٨٥، ٨٧.

مفهوم العقل بين الفلسفة والدين

قراءة نقدية مقارنة

أ. محمد تقي فاضل(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل البحث

إلى أيّ حدّ تتسع دائرة العقل في المعارف الدينية؟ وهل يتمكّن العقل البشري من تحليل القضايا الدينية؟ وهل بإمكان علم المنطق، الذي يعدّ سلاح العقل، الدفاع العقلاني عن جميع القضايا الدينية، الإنشائية منها والإخبارية، وجعلها ذات معنى، حسب تعبير فلسفة «التحليل اللغوي»؟ كي لا يحدث تضادّ بينها وبين العقل، ويتعايش المتديّنون والفلاسفة بسلام، ويزاوجوا بين العقل والدين.

ليس الكلام عن العقل والدين وعلاقتهما حديثاً؛ فمنذ اليوم الأول اعتقد العرفاء، خلافاً للمتكلمين، أنّ جوهر الدين بعيد تمامَ البعد عن العقل، والعقل لا ينفع في دائرة الدين؛ فالدين والوحي من جنس العشق.

لكن أدّت الثورة العلمية إلى تناول هذا الموضوع بتفصيل من قبل الكلام وفلسفة

(*) باحث في الدراسات الفلسفية.

الدين، لتجرّ الموافقين والمخالفين للمواجهة الكاملة؛ فحين بزغت الفلسفة المسيحية، كان العقل اليوناني الذي أخذ صولةً في الحضارة الغربية بعد طاليس[١]، قد فقد بريقه وأخذ بالأفول، لكن تلألأ نجمه مرّة أخرى، واستمرّ الصراع بين الفلاسفة وعلماء الأديان، ومن ثمّ بين العقلانيين والمحدّثين، ليؤدّي إلى تعطيل مدارس أثينا قبل ظهور الإسلام، وقد لجأ بعض الفلاسفة إلى جهاز أنوشروان[٢]، وانفصلت دائرة اللاهوتيين ورجال الدين عن الناسوتيين ورجال العلم بشكل كامل وتام. أتت جهود فيلون[٣] قبال هذه الخطوط المتعارضة لتبيّن الفلسفة اليهودية، كما بذل آباء الكنيسة، وأتباع المدرسة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدَثَة جهداً واسعاً لتقديم تفسير عقلاني عن الدين، فكانت جهودهم خطوةً نحو الجمع بين العقل والدين.

وقد سعى فيلون ـ وهو يهودي الديانة ويعدّ من ألمع وجوه الفلسفة الإسكندرانية ـ للجمع بين حقيقة اليهودية والحكمة اليونانية؛ وقد حلّ كثيراً من التعارضات بين الفلسفة والديانة اليهودية بالتفاسير الرمزية والتشبيهية للكتاب المقدّس؛ فكان يعتقد بأنّ الحقيقة موجودة بتمامها في التوراة؛ لكن الأفلاطونيين توصّلوا للحقيقة أيضاً. وتكفّل فيلون بالجمع بين الوحي والفلسفة الأفلاطونية، معتقداً إمكان هذا الأمر شريطة التعرّف على كيفية تأويل نصوص التوراة وفقاً للفلسفة، أمّا الكائن الذي كان يتكلّم عنه أفلاطون، فهو الربّ عينه الذي بشّر به موسى من قبل، وهو الذي فوق الجوهر والفكر، وخارج الزمان والمكان[٤].

إذن، كان الصراع بين العقل والدين قائماً مدى تاريخ الأديان التوحيدية، فقبل الثورة الصناعية في أوروبا، تناولت الفلسفةُ القضايا الدينية ودافعت عن الدين بصورة

---

(١) Thales، طاليس (ح ٥٤٨ق. م.)، فيلسوف وعالم رياضيات يوناني.

(٢) أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٩م)، ملك إيراني من السلالة الساسانيّة.

(٣) Philon، فيلون (ح ١٣ ق. م. ـ ٥٤م)، فيلسوف يوناني يهودي، ولد في الاسكندرية.

(٤) حنّا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٠٦، ١٠٧.

مطلقة، لكن بعد النهضة العلمية وظهور المدارس الفلسفية الحديثة وفلسفات العلوم، برز الصراع بين العلم والدين، وازداد الاتّكال على العقل التجريبي، وضاقت الأرض بالدين والفلسفة بمعناها المتداول في القرون الوسطى، وأصبح صوت العقل فوق صوت الوحي، وسعى المتديّنون والمتكلّمون لحفظ سلطة الكنيسة والإيمان بشتى الطرق، لكن لم تكن جهودهم مجدية، فسيف العلم كان يقتلع كلّ مانع يعترضه، وفي فترة وجيزة انهار النظام الفكري الأرسطي، وتزعزعت عقائد الكنيسة المتحجّرة، وأعلن دعاة العلم موت الدين، وقالوا: إنّ العلم سوف يحلّ محلّه.

أرضيّات الدراسة

تقع المعارف الدينية على نوعين: خبرية وإنشائية.

أمّا المعارف الإنشائية، فلا تتعارض والعقل الفلسفي والعلمي، أو لنقل: قلّما نلاحظ وجود هكذا تعارض، بينما يبرز التعارض بوضوح بين القضايا الخبرية الدينية والقضايا الخبرية العلمية والفلسفية، فكما تثبت القضايا العلمية والفلسفية نفسها بالآليات العقلية والفلسفية، كذلك تدعو القضايا الخبرية الدينية للتعقل، إذاً ليست المعارف الدينية ضدّ العقل، ولا غير عقلانية، بل تقبل التعقل وتعترف به.

نسعى في هذا المقال للإجابة على السؤال التالي: هل المراد بالعقل في القاموس الديني والآيات والروايات هو ما أريد في الفلسفة والعلم؟ أي هل هو «مشترك معنوي» كما يعبّر عنه المناطقة؟ ولو كان كذلك، هل يمكن الدفاع العقلاني عن الدين وإثبات المدّعيات الدينية بالطرق المنطقية؟ بعبارة أخرى، هل لغة الدين ولغة الفلسفة واحدة، ويتبع كلاهما هدفاً واحداً؟ وهل يتفقان في تفسير العالم والإنسان من ناحية الحكمة النظرية؟ وهل يشيران إلى منهج واحد في الحكمة العملية لكمال الإنسان؟

في الحقيقة، لم يكن هناك فارق أساسي بين الفلسفة والدين، غير أنّ الفلسفة لا تعترف بدليلٍ سوى العقل والمنطق، فمنهجها عقليّ محض، ولا تقبل أيّ حقيقة إلا بعد

عرضها على العقل وقبوله لها؛ لكنّ الدين يستقي من الوحي والعقل كليهما، كما يعدّ كلام الأنبياء وتجاربهم حجةً[١].

هل المعارف الدينية لا عقلانية بالمعنى الفلسفي، ودائرتها منفصلة تماماً عن دائرة العلم والفلسفة، فرسالة الأنبياء غير رسالة الفلاسفة؟ وهل يخاطب الأنبياء قلوب الناس وعواطفهم، فيما يخاطب الفلاسفة عقولهم وأفكارهم؟ هل جاء أحدهم لوصف عالم الوجود وتفسيره، فيما أتى الآخر لهداية الإنسان؟

يعبّر جلال الدين الرومي عن ذلك بقوله:

ـ وإن كان البحث العقلي من الدرّ والمرجان، لكن بحث الروح شيء آخر، وله مقام آخر، فلنبيذ الروح نكهة أخرى[٢].

ـ فالمشتغل بالفلسفة أسيرٌ للمعقولات، بينما العارف المخلص فارس قمم العقل[٣].

ـ وقد أتى النبيّ لتغيير الروح، فيما الحكيم لتفسير العالم؛ فكان خطاب أحدهم مع عقل العقل، والآخر مع العقل.

ـ إنّ العقل يسوّد جميع الدفاتر، بينما لعقل العقل أفق مليء بالأقمار[٤].

إذن، تكمن جذور الوئام وعدمه بين الدين والفلسفة في هذا السؤال: هل يحتوي الدين قضايا إخبارية وإنشائية، كما للفلسفة حكمة نظرية وعملية؟ وهل يتألّف كلاهما من بناء واحد؟ وهل هدف الفلسفة الدفاع العقلاني عن الدين؟ أم أنّ للحكمة والشريعة لغتين وخطابين مختلفين، ولا معنى في الواقع لقضايا الدين الإخبارية، إنما

---

(١) المصدر نفسه: ٧.

(٢) المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ١٥٠١، ١٥٠٢ (أو ١٥١١ و١٥١٢)؛ وقد استعنت في ترجمة الأبيات بترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم ٢٥، ٦ج، ٧و١٩٩٦م.

(٣) الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٧ (أو ٢٥٢٩).

(٤) المصدر نفسه، الأبيات: ٢٥٣١ (أو ٢٥٣٤).

تعود للإنشائيات، وبياناتها الإخبارية في حقيقة أمرها ناظرة لأهداف محددة؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب ـ أولاً ـ تحديد الإجابة عن الأسئلة التالية: هل العقل القرآني مرادفٌ للعقل الفلسفي؟ وهل يمكننا الدفاع العقلاني عن القضايا الدينية وإثبات حقيقة الدين بطريقة فلسفية استدلالية؟

نعلم أنّ أحد طرق معرفة مفاهيم الألفاظ القرآنية هو التبادر والفهم العرفي، وقد نزلت الآيات على أساس الأدب اللغوي والفهم السائد حينذاك، وأتت بلسان القوم الذين نزلت عليهم، وقد تكرّر لفظ العقل واشتقاقاته أكثر من خمسين مرةً في القرآن، كما أمر الله الناس بالتعقل، ومطالعة آياته بواسطة العقل.

فللتأكّد من أنّ العقل المذكور في النصوص الدينية مغاير للعقل الفلسفي، ولا يمكننا ضمّ المقدمات وإيجاد أشكال مختلفة من القياس بالبراهين الفلسفية للتوصل إلى الحقائق الدينية، علينا مطالعة العقل في الفكر الفلسفي بشكل موجز.

العقل في الفلسفة، البُنية والماهية

عدّ الحكماء العقلَ من المقولات الجوهرية، وقالوا في تعريفه: جوهر مجرّد عن مادته وصفاته، وبعيد عن الوجود الطبيعي والظواهر المحسوسة، وعمله الإدراك والتعقل، وللعقل مراتب، ذكرت الكتب الفلسفية أربعاً منها:

١ـ **العقل الهيولاني**: وهو الجوهر الذي بلغ درجة الكمال في الشؤون والكمالات الحيوانية، والقوى الحيوانية فعليّة فيه، لكنّه لم يصبح فعلياً بالنسبة للكمالات الإنسانية والإدراك العقلاني، وإن كان مستعداً لتقبّل الصور العلمية؛ فمتى ما توفّر له التعليم اللازم، تقبّل الصور العلمية فوراً.

٢ـ **العقل بالملكة**: النفس في هذه المرتبة، جوهرٌ أعلى وأقوى من جوهر العقل الهيولاني، فقد أصبحت بعض القوى الإدراكية فعليةً بشكل تدريجي في هذه المرحلة، وخرجت عن المرتبة الهيولانية، بمعنى أنّ النفس أصبحت تدرك القضايا الكلية

البديهية بنحو عقلاني، كما أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكلّ حادث يحتاج إلى علّة محدثة. لكن في هذه المرحلة مازال العقل يفتقد القدرة على ترتيب القياس والبرهان المنطقي لاستنباط المطالب العقلية من المقدّمات الأولية.

٣ـ **العقل الفعلي**: تكون النفس في هذه المرحلة قادرةً على التفكّر والاستنتاج، وتتمكّن من استخراج المجهولات العلمية من المقدمات البديهية الواضحة بضمّها إلى بعضها وتأليف البرهان والاستدلال المنطقي الدقيق، ويمكن إطلاق صفة العالم الحقيقي على صاحب هذه المرتبة، وإن كانت القوّة العقلية في هذه المرحلة فعليةً محضة، لكن مازال الخطأ والغفلة واردين في حقها.

٤ـ **العقل المستفاد**: تتنزّه النفس في هذه المرحلة عن الغبار الذي يغطّي عالم الفكر ويسبب الغفلة أحياناً، وتبلغ في التركيز على جوهرها العقلي والاستغراق في إدراك المعقولات المحضة درجةً من القوّة، تشاهد فيها معقولاتها أمامها، ولا يمكن لقوّةٍ ما جذبها إلى عالم الحس والتغلّب على مدركاتها العقلية، وهذه غاية مراتب الكمال العقلي والفعلية الإنسانية[١].

لاشكّ في أنّ للتعريف والتقسيم المذكور للعقل خلفية يونانية واسكندرانية، حيث دخل الثقافة الإسلامية لاحقاً، كما يعبّر عن ذلك الشيخ المطهري: «ولم يقبل بعض الحكماء كالبيروني[٢] في مناقشاته لابن سينا[٣] هذه الأقوال عن العقل، ورفضها، فكما كان يعتقد أرسطو بالوجود بالملكة والفعل في الطبيعة، قرّر نفس التقسيم للعقل أيضاً، وهو رأي قبال رأيين آخرين، أحدهما لأفلاطون الذي ادّعى وجود عالم المُثُل وحضور النفس قبل البدن في ذلك العالم، والآخر يقول: إنّ التعقل ليس إلا انفعال الجسم أو النفس، وكلّ ما يحدث حين التعقل هو تداعي صورة في عقلنا أو نفسنا، لا غير».

---

(١) الأسفار، ج٩؛ نهاية الحكمة: ٢٤٨؛ رسالة العلامة القزويني في حقيقة العقل؛ البحار ١: ١٠١.

(٢) أبو ريحان البيروني (١٠٤٨م)، مؤرّخ وعالم في الرياضيات من العلماء المسلمين المشهورين.

(٣) أبو علي حسين ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب، ولد في أوزبكستان.

وقد هاجم الشيخ المجلسي تعريف الفلاسفة للعقل حيث اعتبروه «جوهراً مجرداً» وقال: «والقول به، كما ذكروه مستلزم لإنكار كثيرٍ من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره»[١].

ولا يسع المقام مناقشة تفاصيل آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع، لكن يجدر بنا أن نذكر بأنّ عدداً كبيراً من الحكماء المسلمين، كالخواجة نصير الدين الطوسي[٢]، اعتمدوا على الحركة والعقول في الأفلاك تبعاً للمذاهب الفلسفية اليونانية؛ لإثبات النفس والعقول المجرّدة ومراتبها ومراحلها، وفسّروا ماهية العقل على ضوء الهيئة البطليموسية[٣] التي اعتقدت بوجود حركة لكلّ فلك، وشوق وإرادة نفسانية لكلّ حركة، على أساس تكثر الحركات في الأفلاك التي تحتوي عقولاً متكثرة صادرة من العقل الأول[٤].

ولا يسعنا الالتزام بهذه التعاريف والمراتب المذكورة للعقل بعدما تحوّل علم الفلك، وشوهد العالم في عهد غاليلة[٥]، وحلّت نظرية مركزية الشمس مكان مركزيّة الأرض، وتبيّن عدم نشوء حركات الأفلاك من عقول مجرّدة في ذاتها.

مفهوم العقل في الكتاب والسنّة، هل في القرآن وجود للاستدلال الفلسفي؟

تكرّر لفظ العقل ومشتقاته ومرادفاته أكثر من خمسين مرةً في القرآن، وتدعو أكثر من ثلاثمائة آية الإنسان للتفكر والتدبّر والتعقل، لكن لم تتطرّق أيّ من هذه الآيات

---

(١) البحار ١: ١٠١.

(٢) نصير الدين الطوسي (١٢٠١ ـ ١٢٧٤م)، عالم بالفلك والرياضيات والكلام.

(٣) كلوديوس بطليموس (ح٩٠ ـ ١٦٠م)، فلكي وعالم في الجغرافيا، يوناني نشأ في الاسكندرية.

(٤) شرح التجريد، الفصل الرابع، بحث العقول المجرّدة.

(٥) Galileo Galilei، غاليلو غاليله (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م)، فلكي وفيزيائي إيطالي.

لبيان حقيقة هذا الدرّ الإلهي.

نعم، نفهم من سياق الآيات، أنّ الله أودع الإنسان قوّةً في باطنه، بإمكانها تمييز الحسن من القبيح، والخطأ عن الصواب إذا ما فعّلت، وكلّ إنسان واقف على هذه الحقيقة بالضرورة وبالعلم الحضوري، وأنّ الله أراد أن تتصل هذه الحقيقة وترتبط بسائر آياته، حتى يتعرّف الإنسان على الحقيقة الأساسية، وهي خالق الكون، فيعبده، وتحيا القيم الثابتة على أساس ذلك، لتكون دليل الإنسان: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

ونستنتج من الروايات الواردة في العقل، أنّه قوّة إدراك الخير والشرّ، والفصل بينهما، وملكةٌ تجبر الإنسان على الابتعاد عن الشرور والوساوس الشيطانية[١].

ونتابع هذا اللفظ في الأدب الجاهلي أولاً، ثمّ في الآيات والروايات، ليتّضح جلياً أنّ العقل ليس آلةً للاستدلال الفلسفي، ولا في صدد الكشف العلمي أو الفلسفي، وأنه ليس في القرآن استدلال فلسفيّ أو منطقيّ على وجود الله.

يبدو أنّ لفظ العقل كان يستخدم في الجاهلية بمعنى الشعور العملي وشدّة الارتباط والاتصال، ولفظ «العقال» الذي يعني الاتصال والربط المحكم، هو جذر كلمة «العقل»، ولا تبتعد كلمات القرآن، التي أتت على أساس الفهم العرفي وببيان الثقافة والأدب العربي في العصر الجاهلي، عن المعنى المذكور.

يعتبر الدكتور حسين نصر كلمة العقل معادلةً لجذر كلمة (Religion) بمعنى النحلة، أي Religare التي تعني في اللاتينية «الوصل»، أي الاتصال بالحقيقة، وما يربط الإنسان بها[٢].

وقد استعملت كلمة «العقل» في الشعر الجاهلي أيضاً بهذا المعنى، يقول زهير بن أبي سلمى:

---

(١) البحار ١: ١٠١.

(٢) مجلة نامه فرهنك (مجلة كتاب الثقافة)، العدد ١٢: ٧٨.

فكلاً أراهم أصبحوا يعقلونهم علالة ألف بعد أف
تساق إلى قوم لقوم غرامة صحيحات مال طالعات

كما استخدمت كلمة «العقل» في القرآن بوصفها مصطلحاً أساسيّاً، وأصبح لها معنى دينياً خاصاً، وصارت ملازمةً للإيمان والعاطفة والحب، واستخدم القلب، وهو محل الحب والشوق والارتباط، مرادفاً للعقل، لهذا نرى صاحب قاموس اللغة يقول: القلب: الفؤاد أو أخصّ منه، والعقل: محض كلّ شيء.

وحول الآية الشريفة: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق: ٣٧)، يقول الإمام الصادقعليه السلام: إنّ له قلب، يعني له عقل[1]، ويقول الفرّاء الكوفي (١٤٤ـ٢٠٧هـ) صاحب معاني القرآن: ما قلبك معك، ما عقلك معك[2].

فوارق العقل الفلسفي عن العقل الديني

لا يعني التعقل في القرآن أن يقوم الإنسان المؤمن بضمّ عدّة مقدّمات والخروج منها بنتيجة، وإثبات أمرٍ ما بالاستدلال المنطقي، وإذا كان خللٌ في المقدمات تصبح النتيجة تابعةً لأخسّها، بل يعني التدبر في الأمور، والتدبر مشتقّ من مادة «دبر»، أي تتبّع أمرٍ للوصول إلى نهايته.

منهج العقل هنا أن يتبع الإنسان قواه المعرفية، وهي فطرية، للتعرّف على صانع العالم، ثمّ يؤمن به، وعلى هذا الأساس، يكون القلب ـ وهو مصدر الحب ـ مرادفاً للعقل، ويختلف هذا كلّ الاختلاف عن العقل الذي يصل إلى النتائج بتسطير المقدمات والاستدلال بها؛ لهذا، يبدو لنا أنّه من غير الممكن الادّعاء بأنّ الدين كالفلسفة يريد الدفاع عن قضاياه دفاعاً عقلياً فلسفياً؛ لأنّ الدفاع العقلاني الفلسفي ينظر إلى العالم بوصفه مجموعةً واحدة في بادئ الأمر، ثم يقوم بنظرةٍ فلسفية للدفاع عن تعاليمه، أمّا

---

(١) أصول الكافي ١: ح١٢.

(٢) معاني القرآن ٣: ٨٠.

العقل القرآني فينظر لظواهر العالم بصورةٍ جزئية، ويعتبرها «آيات»؛ فعلى سبيل المثال، يشير للمطر بقوله: ﴿... **وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها**﴾، ويقول: ﴿**إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (الروم: ٢٤)، كما يشير إلى القرى التي دمّرت بغضب الله لما فعل أهلها، ويقول: ﴿**وَلَقَدْ تَرَكْنا مِنْها آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (العنكبوت: ٣٤ و٣٥). ويقول في آية أخرى: ﴿**وَمِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (النحل: ٦٧)، كذلك يقول: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (النحل: ١٢).

ونستفيد من مجموع هذه الآيات أنّ العقل الإيماني ينظر إلى العالم بوصفه أجزاءً، كلّ منها آيةٌ على وجود الله سبحانه.

لكن، بعدما دخلت كلمة «العقل» الفلسفةَ الإسلامية، حلّ الاستدلال المنطقي البعيد عن أيّ حبّ وعرفان مكان محتوى العقل، وهو النظر إلى أجزاء العالم والميل إثره لخالقه؛ فبدلاً من النظر إلى ظواهر العالم بوصفها آيةً على وجود الله، أصبح العالم نفسه هدفاً له، بعبارة أخرى: حلّ العقل النظري مكان العقل العملي.

يصف العلامة إقبال اللاهوري[1] الأمر بقوله: القرآن كتاب عمل لا فكر. والهدف الأساسي للقرآن تنبيه الوعي الإنساني، ليدرك علاقته المتشعّبة الأطراف مع الله والعالم، هذه التعاليم الأساسية للقرآن دفعت بغوته[2] أن يقول لآكرمان[3] بعد إلقائه نظرة عامة على الإسلام بصفته منهجاً تربوياً: هذه التعاليم لا تفشل أبداً، ولا شكّ أنّ هدف القرآن من مشاهدة الطبيعة والتفكّر فيها، أن ينبّه وعي الإنسان إلى أمر تعدّ الطبيعة

---

(١) محمد إقبال اللاهوري (١٨٧٦ ـ ١٩٣٨م)، من أشهر الشعراء الفلاسفة والمفكّرين المسلمين في الهند.

(٢) Goethe، غوته (يوهان فون) (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢م)، أديب وسياسيّ وعالم ألماني.

(٣) Louise Ackermann، لوئيز آكرمان (١٨١٣ ـ ١٨٩٠م)، عالم فرنسي.

رمزاً له[١].

إذن، مادام الدفاع العقلاني ـ بمعناه النظري ـ عن الدين غير ممكن، يبقى المنهج العملي أفضل سبيل لتبيين الأسس والمعارف الدينية، أي كما أنّ مغزى العقل القرآني مطابق لمغزى العقل العملي، فمنهج الدفاع عن الدين وإثبات قضاياه أيضاً سيكون مماهياً للمنهج العملي، وهو المنهج البراغماتي[٢]؛ أي تأثير المعتقد في العمل، وجواز اختبار صحّة العقيدة من خلال العمل نفسه.

لقد اعتبر ابن سينا، وهو من مشاهير الفلسفة المشائية ومن شارحي الفلسفة الأرسطية، مصدرَ الدين مغايراً للفلسفة بناءً على بعض ما نقل، كما اعتقد أنّ وجهة الدين عملية فيما وجهة الفلسفة نظرية؛ فالحكمة العملية وكمالاتها تنشأ من الشريعة الإلهية، بينما تستفيد الحكمة النظرية من التعاليم الإلهية على سبيل الاطّلاع[٣].

إذن، فمجال اختبار أيّ دين إنما هو تاريخه الذي يكشف النجاح والفشل، وقلّما ينتمي أحدٌ لدينٍ ما بسبب براهين فلسفية أو علمية؛ فلم يطلب أبوذر، ذلك الصحابيّ الصادق، ولا بلال، المؤمن العاشق، ولا سلمان، الباحث عن الحقيقة، برهاناً من الرسول صلى الله عليه وآله، بل دفعهم صدق كلام الرسول صلى الله عليه وآله وفعاله لقبول الدين الذي جاء به، لقد عبّدت سنن الرسول الحسنة وحياته الفطرية والأخلاقية الطريقَ إلى النور، ولعلّ عجز العقل الفلسفي ونجاح العقل العملي أدّى بالإمام الصادق عليه السلام إلى القول: «كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإنّ ذلك داعية»[١].

---

(١) إحياء الفكر الديني، محمد إقبال، ترجمه للفارسية: أحمد آرام: ١٢، ١٨.

(٢) Pragmatism، المدرسة العواقبية، العملية، الذرائعية، الأداتية.

(٣) مجلة دانشكده ادبيات دانشكاه طهران (مجلة كلية الآداب بجامعة طهران)، العدد ٩٠: ٥٧، نقلاً عن الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

(١) أصول الكافي ٢: ٧٨، ح١٤.

وكذلك كانت البراهين التي أقامها الأئمة المعصومونعليهم السلام في ردّ من خالفهم في الفكر، جدليةً تتعامل مع العواطف، ولم تكن براهين منطقية محكمة؛ فقد يقدح عالم فيزيولوجي في الأمور التي أوردها الإمام الصادقعليه السلام في حديثه للمفضّل في إثبات الباري، ويعتقد بعدم انسجامها ومعطيات العلم التجريبي الحديث، إنّ علينا هنا أن لا نغفل عن أنّ الإمام الصادقعليه السلام لم يكن في مقام بيان الأمور العلمية، بل كان يريد تنبيه الجهلة وهدايتهم بالوسائل الثقافية المتوفرة آنذاك؛ إنه لم يقصد ممارسة دفاعٍ عقلانيّ عن الدين بالمعنى الفلسفي والعلمي، فجميع البراهين التي قدّمها العلم والفلسفة لإثبات الباري تخضع لمنطق التغيير والبطلان.

لم يحظ برهان الحركة الأرسطي لإثبات المحرك الأول، والذي دخل الكلام الإسلامي فيما بعد؛ بقبول ابن سينا والفارابي[١]، وكذلك الحال مع برهان حدوث العالم الذي تلقّاه المتكلّمون بالقبول.

يقول ابن سينا: يستدلّ المتكلّمون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدةً تلو الأخرى، ويستدلّ الحكماء الطبيعيون بوجود الحركة على المحرّك... أمّا الإلهيون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب الوجود، وذلك لأنّ أولى البراهين في إعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، أمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربّما لا يعطي اليقين[٢].

لا يعتبر ابن سينا برهان المتكلّمين والفلاسفة المبتني على الحدوث والحركة في الأجسام، موجباً لليقين، بل يعتقد أنّ البرهان الذي يوجب اليقين هو برهان الوجوب والإمكان، الذي سمّي بالبرهان الكوني (Cosmological Argument). كما يعدّ برهان

---

(١) أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم، لقّب بالمعلّم الثاني، ولد في فاراب وتوفي في دمشق.

(٢) الإشارات ٣: ٦٦، ٦٧.

الصدّيقين الذي قُرر بصيغ مختلفة ضمن هذا البرهان، وقد تصدّر هذا البرهان براهين إثبات وجود الله لقرون عدّة؛ فقد وجده توما الأكويني[١] ناجحاً، فأدخله في الكلام المسيحي، لكنّه فقد بريقه بعد عدّة قرون، فانتقص منه الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي[٢]، مقترحاً منهجاً آخر[٣].

الدفاع العقلاني عن الدين في الغرب، الإشكاليّات والعوائق

يقول العلامة إقبال اللاهوري: ظهرت العقلانية في ألمانيا متحدةً مع الدين ومعينةً له، لكنها سرعان ما أدركت أنّ البعد الجزمي والتعبّدي للدين غير قابل للإثبات، فما بقي أمامهم سوى حذف التعبّديات من الكتب المقدّسة، الأمر الذي مهّد الطريق لظهور النفعية في الأخلاق، ومن ثمّ عقلانية السلطة والحكومة أكملت طريق اللاإيمانية... فكان هذا حال الفكر في ألمانيا زمن ظهور كانط[٤]، لقد كشف كانط محدودية العقل البشري بكتابه نقد العقل المحض، محوّلاً تمام أعمال دعاة العقلانية إلى ركام[٥].

لم يستمر طويلاً عصر العقلانية الذي كان يريد عقلنة الظواهر جميعها، وظهرت قباله التيارات الرومانسية والانفعالات الفلسفية.

لقد تزعزعت بهذه الصورة البراهين كافّة التي نبعت من العقول الفلسفية، واعتقد

---

(١) Thoma D'Aquin,saint، القديس توما الأكويني (ح١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

(٢) صدرالدين الشيرازي (١٥٧١ ـ ١٦٤٠م)، متكلّم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز وتوفي في البصرة.

(٣) راجع: الأسفار ٦: ١٤ فما بعد.

(٤) Immanuel Kant، عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، فيلسوف وعالم ألماني، ولد في كونغسبرغ.

(٥) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٨.

كثير من فلاسفة الدين والمنظرين الدينيين أن ليس بالإمكان الصعود بسلّم العقل إلى الله، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فقال: إنّه لا شيء من القضايا الدينية قابل للدفاع العقلاني[١].

يقول سورين آبي كيركجارد[٢]، الحكيم المتألّه والوجودي (Existentialist) الذي تعدّ بعض نظرياته ملهمة لعلم اللاهوت في القرن العشرين: يمكننا التعامل مع بعض الحقائق بصورة عينية في العلوم والرياضيات، دون أن تكون لنا أحاسيس خاصّة قبالها؛ لكن ليس الهدف الأساسي في الدين معرفة العقائد والتعاليم القطعية، بل المهم هو العيش وفقها.

وينتقد الفلاسفة الذين يبنون قصوراً وهميةً من الفرضيات، ولا يسكنوها، ويقول: الهدف الحقيقي وراء الأفكار الفلسفية أو الدينية هو التزام الإنسان بنمط حياة معين، وإذا لم تساعد هذه الأفكار الإنسان للإجابة على «ما يجب أن نفعل؟»، فإنّ ذلك يعدّ خيانة للإنسان... لا يستطيع العقل والمنطق استخدام المنهج نفسه الذي يثبتان به المسائل العلمية، لإدراك الله؛ لأنّ الله ليس شيئاً ليمكن إثبات وجوده أو عدمه، فالربّ الذي يدّعي الناس أنّهم وجدوه بفلسفتهم، ليس إلا صورةً منهم؛ فلا يمكننا العثور على الربّ الحقيقي أكثر مما يظهر نفسه كعامل حيّ في حياتنا[٣].

إذن، حسب ادعاء هذا المتكلّم المتألّه وأب الوجودية، لا ينسجم التدين مع المنطق والقوانين العقلية، فليس الكلام حول المعرفة العقلانية من موضع محدّد، بل الكلام عن العشق والحياة وفقه، لهذا لا يكون لدينا أيّ استدلال، ولو كان لما أجدى، فلا فائدة من

---

(١) راجع: خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، ترجمه للفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي.

(٢) Soren Aabye Kier Kegaard، سورين آبي كيركجارد (١٨١٣ أو ١٨١٥ ـ ١٨٥٥م)، فيلسوف دنماركي.

(٣) راهنماى الهيات بروتستان (دليل اللاهوت البروتستاني)، آلبرت آوي، ترجمه للفارسية: علي أصغر الحلبي: ٢٩٩.

المنطق الجافّ في هذا الوادي، ويرى كيركجارد أنه لا يمكننا تجاوز هذه المرحلة على أساس التراث الفلسفي من أفلاطون إلى هيغل[١]: «كما أنّ المنطق الصوري عاجز عن بيان الجمال وتفسيره، وأيّ برهان عاجز عن بيان حقيقة الحبّ، كذلك العقل بمفرده عاجز عن إدراك الإيمان».

محصّل الكلام أنّ أغلب المدارس الفلسفية في الغرب منذ كانط اهتمّت بمسألة عدم إمكان إقامة دليل منطقي عقلي لإثبات وجود الله أو نفي وجوده؛ فأقرّ الوجوديون غير الملحدين والمدارس العرفانية مثل برغسون[٢] بأنّ عقلنة الأصول الإيمانية أمر صعبٌ للغاية.

وليس هذا الكلام حديثاً أو مستجدّاً، فالعرفاء المسلمون أشاروا له أيضاً، وعلى سبيل المثال، يقول جلال الدين الرومي:

ـ وإنّك لتجد معقولات غير هذه المعقولات، في العشق ذي البهاء والصولة.

ـ وهناك عقول للحق غير عقلك هذا، تقوم بتدبير أسباب السماء.

ـ وعندما تخسر العقل في عشق الصمد، يعطيك عشرة أمثاله إلى سبعمائة مثل.

ـ وتلك النسوة عندما فقدن العقل، عدون على رواق عشق يوسف.

ـ وجمال ذي الجلال أكثر من مائة يوسف، فيا أيها الأقلّ من المرأة، كن فداءً لذاك الجمال[٣].

يقول كانط الذي كان يحلّل المقولات الدينية بالأخلاق: تبيّن التجربة الأخلاقية، الفكرة الحقيقية لله، فاليقين الذي نحصل عليه بوجود الله، عمليّ أكثر مما هو نظري،

---

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel، جورج فلهلم فردريش هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، فيلسوف ألماني.

(٢) Bergson، هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م)، فيلسوف فرنسي.

(٣) المثنوي، الكتاب الخامس، الأبيات: ٣٢٣٥، ٣٢٣٦، ٣٢٣٨، ٣٢٣٩، ٣٢٤١ (أو ٣٢٣٣، ٣٢٣٤، ٣٢٣٦، ٣٢٣٧، ٣٢٣٩).

ويضيف قائلاً: لا يوجد طريق عقلي وفلسفي للوصول إلى واجب الوجود في المدارس الفلسفية كافّة، كما لا يوجد سبيل عقلي لبطلانها.

قد يكون سبب هذا العجز عند علماء المعرفة، زعزعة المنطق الذي كان يدعم جذور الفلسفة، بعد أمد طويل من اليقين والاطمئنان به؛ ولهذا أعلن كانط عام ١٨٣٦م أنّ المنطق القديم ـ أي القياسي (Deduction) ـ لم يساعد العلماء على كشف أيّ مجهول، ولم يكن له دور في النهضات الفكرية والعلمية، وفتح كانط بكتابة «كلام في المنهج الصحيح لاستخدام العقل» طرقاً جديدة للوصول إلى الحقائق؛ وبهذه التغييرات وضع فرانسيس بيكون[١] (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) المنطق الاستقرائي (Induction) قبال المنطق الأرسطي الذي كان معتمداً من قبل آباء الكنيسة، كما رفع كانط مسؤولية إثبات وجود الله عن عاتق العقل والفلسفة، معلناً أنّ عبء معرفة الميتافيزيقيا فوق طاقة العقل، وقد أحال الأمور الكلاسيكية في ما وراء الطبيعة إلى العقل العملي (Perctical Reason)، فأمور كحرية الإنسان، أو خلود النفس، ووجود الله، من مستلزمات القوانين الأخلاقية، فعلينا مطالعتها في علم الأخلاق.

وحينما نسعى لإثبات وجود الله ببرهان الوجود (Ontological)، أي وجود ذات واجبة واحدة، أو برهان (Cosmological) أي العلة الأولى، أو بالبرهان الطبيعي، نرى أنّ هذه البراهين لا مصاديق لها، فالروح والربّ مفاهيم من أجل التنظيم والتحليل، لا التركيب[٢].

وبغض النظر عمّا يقوله كانط في عجزنا عن ولوج الدين بالعقل النظري، والدفاع العقلاني بالمعنى الفلسفي عن القضايا الدينية؛ إذا ما تأمّلنا النصوص الدينية، يمكننا استنتاج أنّ العقل في الآيات والروايات ليس أداةً للمعرفة العلمية والفلسفية، ولم تكن

---

(١) Bacon، فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م)، فيلسوف بريطاني.

(٢) سير فلسفه در اروبا (حركة الفلسفة في أوروبا)، آلبرت آوي، ترجمه للفارسية: علي أصغر حلبي: ٢٩٩.

مهمّة القرآن التعريف بالطرق العلمية والفلسفية لعالم الوجود؛ بل رسالته الهداية إلى خالق الكون، واتخاذ عالم الشهود آيةً للوصول إلى عالم الغيب.

بعبارةٍ أخرى، يمكننا الولوج في ساحة المعرفة الدينية، بالمعرفة القلبية وبأدوات العقل العملي، وإذا لم تتطوّر الجوانب الأخلاقية والعقل العملي، أصبح من الصعب معرفة الله بسائر الطرق، وبتعبير أحد الكتّاب: تتمتّع التجارب الدينية بشكل من الموهوبية، أي أنّها ذاتية وليست بتعلّمية، كان الهمّ الأول لكتّاب الكتب المقدّسة، عبادة الله وطاعته، لا إثبات أدلّة وجوده، فلم يكن أبداً إيمان أهل الكتاب مساوقاً لنتيجة احتجاج فلسفي، بل نادراً ما أوصلت هذه الاحتجاجات أحداً إلى عقائده الدينية[١].

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ازدد عقلاً تزدد من ربّك قرباً»[٢]، وروي عن الإمام علي عليه السلام: «كلّما ازداد عقل الرجل قوي إيمانه»[٣].

وكما أسلفنا، فالعقل في اللغة الدينية يعني القلب ومركز العواطف، لا المنطق والفلسفة البعيدين عن الحبّ والعاطفة، ويسمّي القرآن الجهلة ومنكري الدين بعميان القلوب، الذين عمى مركز عواطفهم: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ (الحج: ٤٦)، إننا نرى في هذه الآية ترادف العقل والقلب.

يقول ابن أبي الحديد في شرح عبارة «ليستأدوهم ميثاق فطرته» (نهج البلاغة، الخطبة الأولى): لمّا كانت المعرفة به تعالى وأدلّة التوحيد والعدل مركوزةً في العقول، أرسل الله سبحانه الأنبياء أو بعضهم ليؤكّدوا ذلك المركوز في العقول، وهذه هي الفطرة المشار إليها بقوله عليه السلام: «كلّ مولود يولد على الفطرة»[١].

---

(١) علم ودين، ايان باربور، ترجمه للفارسية: خرمشاهي: ٢٦١.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٨١.

(٣) غرر الحكم، كلمة العقل.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١١٥.

كما صرّح بعض علماء المسلمين بأنّ من غير الممكن إثبات وجود الله بالأدلة والبراهين النظرية، فنرى ـ على سبيل المثال ـ المجلسيَّ يقول في شرح «وكلمة الإخلاص، فإنها الفطرة»، المروية عن الإمام علي عليه السلام: كتب السيّد ابن طاووس كتاباً وذكر فيه مائةً وعشرين برهاناً على أنّ معرفة الله فطرية، وأضاف: تدلّ التجربة على ذلك أيضاً، فكلّما سعى العلماء أن يصيغوا براهين قطعية، لم يتوصّلوا لأكثر مما فطروا عليه[1].

ويعتقد السيّد حيدر الآملي أنّ كون فطرة الإنسان توحيديةً، أصل مسلّم به، كما خلقت سائر الموجودات على أساس الفطرة التوحيدية، ويضيف في ما يخصّ الفطرة والعقول والنفس الإنسانية[2]، قائلاً: «وعن مجموع هذا كلّه، أخبر مولانا وسيّدنا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقوله في دعائه: وأسألك بتوحيدك الذي فطرت عليه العقول، وأخذت به المواثيق، وأرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب»، من هذا المنطلق يمكننا اعتبار عبادة الله أوّل مسألة عقلية، دون استناد إلى أيّ أصل فلسفي أو الاستعانة به[3].

أمّا إذا ابتنت مسائل المبدأ والمعاد على أصول فلسفية وطرق عقلية، واعتبر العقل الديني نفس العقل الفلسفي، سنصل إلى نتيجة معاكسة، كما يقول الشاعر الفارسي: في بناء البيت الذي لا مجال للعلم والعقل فيه، لماذا يتدخّل الوهم الضعيف؟!

ولعلّه بسبب هذا التدخّل الطفيلي لم يقلّ عدد الفلاسفة الملحدين عن الفلاسفة الموحّدين في تأريخ الفلسفة، فقد ذهبوا لإثبات الله بعلم «باني الحضيرة» والعقل القياسي و«الرأي الطفيلي».

لكن الطريق الذي سلكه كبار المتديّنين وتوصّلوا إليه بالتجربة، وأوصلوا السالكين

---

(١) مبدأ ومعاد، الشيخ جوادي الآملي: ٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٥.

به، هو طريق العقل الفطري والبصيرة القلبية والشهود العرفاني.

ـ صر روحاً وعن طريق الروح اعرف الحبيب، كن رفيقاً للشهود **لا** ابناً للقياس[١].

ـ الإنسان المسكين لم يعرف نفسه، لهذا أخذ بالصعود والنزول[٢].

ـ وكل هذا، علم بناء الحضيرة، فهو أساس لوجود الإبل والبقر[٣].

العقل الديني، عقلٌ قيمي أخلاقي

يمكننا مما مضى استنتاج أنّ للعقل في التراث الديني معنى قيميّاً فقط، ولا علاقة له بالمناهج، ولم يأت هذا اللفظ للمعرفة بالمعنى العلمي والفلسفي، ولا يتمكّن العقل ـ بهذا المعنى ـ استيعاب المفاهيم الدينية.

حين يتحدّث المؤمن عن مفهوم الله، يبيّن ميوله وعبوديته ويلحظ الله هادٍ له، أمّا الفيلسوف الذي تصوّر الله بصفة واجب الوجود، أو علّة العلل، أو المحرّك الأول، واستعان لإثباته بالبراهين الفلسفية، فقد أغفل الحبّ والعبودية واستخدم في تفسير الله لغته الخاصّة به.

إذن، يمكننا القول: إنّ معنى الربّ الذي نميل إليه بالعقل الديني، غير معناه الذي يتكلّم عنه العقل الفلسفي، وعلى حدّ تعبير كيركجارد: «الحديث عن الربّ في الفلسفة، بالوجود أو سلب الماهية كسائر موجودات العالم، لكن لا يسعنا الحياة مع هذا الربّ»، فلو كرّرنا آلاف المرات لفظ واجب الوجود على ألسنتنا، لم يتولّد أي حبّ أو خشية في قلوبنا، لكنّ الربّ في الدين هو: ﴿**إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ (الأنفال: ٢٨، والحج: ٣٥) و﴿**أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: ٢٨).

وقد استخدم الأنبياء لغة عوام الناس، وهي اللغة الفطرية، في مقام المحاججة

---

(١) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، البيت: ١٠٠٠.

(٣) المصدر نفسه، الكتاب الرابع، البيت: ١٥١٩.

لإثبات الله والتعريف به، فقال النبي إبراهيم عليه السلام لمنافسه في مقام التعريف بالله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الشعراء: ٧٨ ـ ٨٢).

قصة موسى والراعي في كتاب «المثنوي» للشاعر جلال الدين الرومي من قبيل هذه الآيات؛ ففي هذه القصّة يخاطب الراعي ربّه ببيانه الخاصّ، ويعاشقه بأسلوبه، فاعترضه موسى عليه السلام لجعل بيانه علمياً وفلسفياً، لكن ردّ الله على موسى كان:

ـ لقد جعلت لكلّ إنسان منهجاً، ووهبت كل امرئ بيانه[١]

ـ فإلى متى هذه الألفاظ والإضمار والمجاز؟ إنّي أريد الحرقة والتعايش مع تلك الحرقة[٢].

ـ العاشق طليقٌ من كلّ الأديان، فدين العشاق وملّتهم خاصّة[٣].

نعلم جيداً أنّ الأمر الذي يتّبعه العقل الإيماني، وبتعبير الرومي «العقل الملكوتي»، هو الحصول على اليقين، ومن ثمّ السكينة والكمال الإنساني.

لقد ظلّ «العقل البرهاني» في تأريخ علم المعرفة عاجزاً عن الوصول إلى اليقين وإدراك الحقائق الإيمانية، بل لقد عكّر أحياناً صفو اليقين الإيماني بجداله وتشكيكه الفلسفي، كان الفخر الرازي فيلسوفاً ومتكلّماً مقتدراً، أراد الولوج في وادي اليقين الإيماني بالعقل الفلسفي والكلامي، لكنّه تقلّد الشكوك إلى آخر المطاف، يصف الرومي ذلك بقوله:

ـ ولو كان العقل مبصراً للطريق في هذا المبحث، لكان فخر الدين الرازي عالماً بأسرار الدين.

ـ لكن لمّا كان الأساس أنّه «من لم يذق، لم يدر»، فإن عقله وأوهامه زادا من حيرته[١].

---

(١) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٥٣.

(٢) المصدر نفسه، البيت: ١٧٦٢.

(٣) المصدر نفسه، البيت: ١٨٧٠.

(١) المصدر نفسه، الكتاب الخامس، الأبيات: ٤١٤٤، ٤١٤٥.

أسماء الله بين المنطلق الفلسفي والروحي

هناك أسماء كثيرة لله سبحانه وتعالى في الفلسفة؛ منها: العلة الأولى، علّة العلل، واجب الوجود و.. لكن لم يستخدم أيّ من الأئمة والعرفاء هذه الأسماء، وقد يكون السرّ في ذلك، عدم وجود أيّ نوع من الانجذاب نحو الله فيها، لذا أكثر الأسماء استعمالاً في النصوص الدينية هو الرّحمن والرّحيم؛ فالانجذاب الذي يحصل بهذين الاسمين، نادراً ما يحصل في أيّ اسم أو صفةٍ أخرى، ومن الطبيعي أن نكشف عن حبّنا وميلنا إلى الله حين نناديه بهذه الأسماء.

يقول المحدّثون والمفسرون: إنّ أسماء الله توقيفية، لا يجوز وضع اسم له؛ إذ ﴿**وَلِلَّهِ الأَسْماءُ الحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٨٠).

وقد التفت العلامة الطباطبائي، رغم نظرته الفلسفية، إلى عدم إمكان الدخول في الدين من باب المنطق والفلسفة؛ لهذا يقول: «غير أنّهم ـ كما سمعت ـ أخطأوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي؛ فتراهم يتكلّمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟ ويستدلّون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا؛ فيحكّمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدّونه برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»[1].

وقد توصّل كانط أيضاً في كتابه نقد العقل المحض إلى النتيجة نفسها؛ أي أنّ العقل

---

(١) العلامة الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٨٠.

المحض عاجز عن الوصول إلى الحقيقة المحضة، وقرّر ذلك الرومي قبله: العقل ظلّ الحق، والحق كالشمس، ويقول في مكان آخر: الحق كالسلطان، والعقل شرطيّ أمامه؛ فإذا أتى السلطان، فعلى الشرطيّ الابتعاد.

ـ وصل النقل، وصار العقل شريداً، وطلع الصباح، فأضحى شمعه مسكيناً.

ـ إنّ العقل كالشرطي، وعندما يصل السلطان، يقبع الشرطي المسكين في ركنٍ ما.

ـ والعقل هو ظلّ الحق، والحق كالشمس، فأيّ قِبَلَ للظلّ أمام الشمس؟[١].

ـ يا حبيبي! إنّ العقل وروح الروح أنت، سلطان عقل الخلائق وأرواحهم أنت!

ـ العقل الكامل حائر ومتيّم بك، الموجودات كلّها بأمرك.

ـ إنّ العقل الجزئيّ شوّه سمعة العقل، وخيّب آمال رجال الدنيا.

---

(١) المثنوي، الكتاب الرابع، الأبيات: ٢١١٠ ـ ٢١١٢.

الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية

أ. مهدي الرازي(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

«نحن البشر نحصل على أكبر النعم في ظل الجنون، أقصد الجنون الذي يكون عطاءً من الله ... . كانت مرتبة الجنون عند المتقدّمين أرفع من الوعي؛ لأن الجنون عطاء إلهي، بينما للوعي أبعاد إنسانية»[١].

سقراط

«قصة بسيطة» عنوان فيلم لأحد المخرجين الإيطاليين البارزين، يحكي قصة قتل ملحق سياسي متقاعد، عاد بعد سنين طويلة إلى مقصورته القديمة التي ورثها في سيسيل، ليطلع على مراسلات جدّه مع الكاتب الإيطالي الكبير، بيراندللو. اتصل بالشرطة وأخبرهم بما وجد، وطلب منهم ـ مترجياً ـ الذهاب إلى بيته، لكنهم لم يعتنوا بطلبه، وفي اليوم التالي، وجدوا جثته ورأسه على ورقة بجانبها مسدس، مكتوب عليها

(*) باحث، مقيم في أوروبا؛ ساهم في ترجمة بعض أعمال الدكتور محمد أركون إلى اللغة الفارسية.

(١) آ. أفلاطون: ١٣١٢، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، ط١، طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٣٥٧ هـ.ش. (١٩٧٨).

«وجدت».

تتكرر المفاهيم القديمة كثيراً في هذا الفيلم: المقصورة، الموبيليات، الرسائل، لوحة الرسم، جميعها قديمة. يحرق أهل المدينة أشياءهم القديمة في العيد الوطني، الجميع في هذا الفيلم متهم بالقتل: المدعي العام، مفوّض الشرطة، قائد الشرطة، الجنود، العريف، قاضي التحقيق، الراهب، أستاذ الجامعة، الكنّة، الشاهد على الحادث وحتى المقتول، قد يكون منتحراً. ولا نصل إلى اليقين بشأن أيّ من الاحتمالات إلى آخر الفيلم، وتبقى جميعها قائمة، فلم يعرض الحادث فيه، بل التأويلات اللامتناهية تدور أمام أنظار المشاهد دون أي ترجيح بينها طيلة الوقت، وأول جملة تسمع فيه على لسان أحد الأشخاص الغامضين ـ أستاذ جامعي ـ:«لا يوجد شيء معلوم»، يقولها وهو جالس على شاطئ البحر، ينظر إلى تلاطم أمواجه، مخاطباً الشخص الذي يجب أن يحضر غداً إلى دائرة الشرطة بوصفه شاهداً على الحدث، وقد توصّل الجميع ـ بعد البحث والتحقيق ـ إلى أن غموض القضية يزداد كلّما ازداد الفحص والتحقيق؛ لذا يوصي بعضهم بعضاً بترك القضية وعدم السعي وراء «الحقيقة».

يعكس المضمون الرئيس للفيلم نظرة الإنسان للوجود والحوادث، يسري هذا المعنى كالدم في عروق الأدبيات الحديثة ويكسبها روحاً، ابتداء من «القصر» و«المحاكمة» لكافكا إلى «معنى الوجود» لميلان كوندرا. يكمن جوهر التمايز بين الإنسان القديم والحديث في اختلاف نظرته إلى أمور كالحقيقة، اليقين، العقل وعلاقة هذه الأمور ببعضها، «قصة بسيطة» تحكي غموض الحقيقة والتواءها.

العقل من أكثر الكلمات الفلسفية استخداماً ومغزىً، كما يستخدم في المجالات الأخرى أيضاً، فمن السهل أن نضع أمامنا كماً هائلاً من تعاريف العقل ونناقشها، لكننا لا نهدف إحصاء هذه التعاريف هنا، خاصة وأن لا معنى للكلام عن تعريف بعض مفاهيم الحداثة وما بعدها، بل نسعى ـ في البداية ـ للتعرّف على العقل كما يصفه العالم المتطوّر، ونذكر بعض خلفياته ونتائجه، ثم نرى الأعمدة التي يقوم عليها هذا

الصرح العظيم، ونتعرف على معيار حجيته وقول العلماء في تقييمه، وفي الختام نبحث في اتجاهه في التعامل مع الدين وموقعه في التزاوج مع الوحي.

تعتبر العقلانية أساساً للحداثة، أي أنها الخط الفاصل بين الماضي والحاضر، ويتبنى هذه الفكرة أغلب فلاسفة الحداثة، أما المراد منها هنا فهو النظرة لعالم الوجود والطبيعة بشكل عقلاني ونفعي. من أهم الأمور التي كانت تفتقدها معرفة المتقدّمين، اختزال العلائق الكيفية في العالم إلى علائق كمية، ومن أهم نتائج عقلنة العالم (Rationalization) نفي الأساطير والسحر والخيال عنه وإمكان الهيمنة على الطبيعة والتصرّف بها، وظهور التقنية الحديثة والمدنية المعاصرة العظيمة. لهذا، سمّى الفلاسفة هذا الدور للعقل بالعقل الأداتي (Reasoninstromental).

مأساة العقل في الثقافة الغربية

نشأ الإيمان بالعقل من الاهتمام بالذهن؛ فقد أحرق ديكارت[١] بصفته أحد أبرز صناع الحداثة، جميع معلوماته واستنتاجاته بنار الشك، وبنى مكانها نظاماً جديداً على أساس اليقين بـ «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، غيّرت أول قضية توصل إلى اليقين بها منهج المعرفة من الواقع (متعلّق المعرفة) إلى الذهن (فاعل المعرفة)، وفرّط بالذهن لصالح منظومة المعلومات البشرية. لم يكن هناك حديث عن ذهن الإنسان بوصفه فاعل المعرفة قبل ديكارت، حين كانت الصورة الأسطورية للعالم متغلّبةً على ذهن البشر، فقد كان الذهن نفسه بصفته ظاهرة خارجية موضوعاً لبحوث علم الوجود، ولم تكن الأرضية مهيأة للسؤال عن الذهن والعقل وتبعاً لهما الحقيقة؛ فكلّ همّ الفلاسفة كان مصروفاً للبحث عن حقيقة الوجود، بغض النظر عن مصاديقه.

وكذلك اعتبر كانط[٢] (بعد ديكارت) معرفة الذهن مقدمةً على معرفة العالم

---

(١) Rene Descarte (1596-1650) رينيه ديكارت، فيلسوف ولد في لاهاي.

(٢) Emmanuel Kant (1724-1804) عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية.

الخارجي، لكنه أكّد على مفهوم النقد، كما كان يعتقد باستطاعة العقل تقييم التجارب الخارجية والباطنية (العلم والأخلاق)، وبإمكانه أيضاً عقلنة نفسه بصورة ذاتية ومستقلة (Autonomy مقابل التبعية Heteronomy)، وبقائه مبتنياً على الحكمة والاتزان؛ لذا كان يعتبر المعرفة نتيجاً لنشاط الذهن، فيخلق الذهن أحكاماً ويلقيها على متعلّق المعرفة، ثم يتعرّف عليه، كما حدّد كانط مجال العقل وقابلياته ومدى استخدامه، مقلّصاً دائرة الاستنباطات العقلانية، واعتقد بأننا لا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء ـ سواء كانت خارجية أو ذهنية ـ بل يمكننا التوصّل إلى ظواهرها فحسب، ولا سبيل للعقل في التوصل إلى خلفيات الظواهر الخارجية والباطنية، فتتحدّد دائرة المعرفة العقلانية في إطار التجربة الحسية.

«نحن نتعرّف على الظواهر فحسب، ولا يمكننا معرفة حقيقة الأمور الكامنة خلف تلك الظواهر، سواء كانت هذه الأمور في الخارج أو في باطننا، كنفسانياتنا. المعرفة هي مجموعة قضايا حول الأمور المتعيّنة في زمان ومكان محددين، وخاضعة لقوانين عملية الفهم، المعرفة تعني إطلاق المفاهيم على المعطيات الحسية... ويستخدم الإنسان قابلياته للمعرفة في إطار الأمور التي يمكن فيها الشهود أو الإدراك الحسي»[(١)].

نلاحظ هنا أن كانط استبدل الموضوع بالذهن، وآمن بأن عالم المواضيع هو الذي ينطبق على فهمنا، وليس فهمنا الذي يستوعب المواضيع كما هي، ولهذا السبب اعتبر القضايا الفَوق طبيعية غير قابلة للفهم، لأنها تفتقد المغزى التجريبي، فيكون العالم قابلاً للفهم من خلال تطبيق الأحكام القبلية على التجارب، بينما أمور كذات الباري تعالى وإرادة الإنسان غير قابلة للفهم لأنها لا تخضع لهذا القانون.

الحقيقة هي أن فلسفة كانط ترسم حدود المعرفة البشرية، لكن لا يتقبل فلاسفة

---

(١) كورنر. اشتفان، فلسفه كانت: ٥٧، ترجمه للفارسية: عزت الله فولادوند، ط١، طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، ١٢ / ١٣٦٧ هـ.ش. (١٩٨٩).

كهيغل[١] طريقته في تحديد العقل وقابلياته، فلا يرضى هيغل بفارقين ذكرهما كانط: أولهما تمايز الظاهر عن حقيقة الشيء، والآخر الحدود التي يرسمها الذهن، ويميز بواسطتها العقلاني عن غيره. ويعتقد هيغل أن هذه الحدود تستخدم في عالم الظاهر فقط (أشياء تبدو لنا وتصنف في إطار العقلانية واللاعقلانية)، ولا وجود لها في عالم الذهن، كما يتضمن ترسيم الحدود بين الحقيقة القابلة للمعرفة وغير القابلة لها تناقضاً واضحاً؛ فهذا التقسيم بنفسه شاهد على وجود معرفة ما خارج هذه الحدود بواسطة العقل، وإلا ما أمكن الحديث عنها، ولهذا السبب يعتقد هيغل أن ليس بإمكاننا نقد العقل في حدّ ذاته، بعيداً عن الشوائب اللاعقلانية، بواسطة أطروحة كانط.

يصل الدور بعد هؤلاء لأعداء العقل، ماركس[٢] وفرويد[٣] ونيتشه[٤]؛ إذ يركّز الثلاثة على الجانب المغري المزيّف للعقل، ويظهرونه صورةً لسرقة الباطن، وعلى الرغم من اعتقاد كانط أن العقل هو مصدر الحقائق، إلا أن هؤلاء الثلاثة يؤكّدون على الأثر الشديد للعالم الخارجي على العقل، كلّ بطريقته؛ حيث لا يكون العقل سوى انعكاس لصورة موهومة مقلوبة وغير واضحة من الواقع الخارجي.

وقد تحدث ماركس عن غرور العقل وتكبّره ومعطياته الكاذبة، وسمّاها: أيديولوجيا؛ فكان يعتقد بأن الأيديولوجية تمثل معرفةً للواقع بشكل مقلوب، وكان يرى أن «الواقع لا يتألّف من صفّ الحقائق الأصيلة أو ترتيبها، بل يصاحبها دوماً "توصيف لها" ... معرفة العالم أو الإدراك الموصوف (أو الأيديولوجيا كما يسمّيها)،

---

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) جورج فلهلم فريدريش (فريدريك) هيغل، فيلسوف ألماني

(٢) Karl Marx (1818-1883) كارل ماركس، فيلسوف اجتماعي ألماني.

(٣) Sigmund Freud (1856-1939) سيغموند فرويد، طبيب نفساني نمساوي

(٤) Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) فريدريش (فريدريك) فلهلم نيتشه، فيلسوف ألماني.

هي جزء من الواقع تساعد بدورها على تكامله ... والمعرفة الكاذبة جزء من الواقع، وليس من الواجب معرفة هذا الواقع فقط، بل يجب تغييره أيضاً»[١]، وهكذا اعتقد أن الاقتصاد والإنتاج، بما فيه أدوات الإنتاج ونظام العمل، يشكلان البنى التحتية للمجتمع، أما العلم والمعرفة والأيديولوجيا فتشكل البنى الفوقية، وهذا التصور يجعل العقل تابعاً ـ بوضوح ـ للعوامل الخارجية، ويعتبر فكر الناس متأثراً بمهنهم، وبهذه الطريقة يشكل ماركس على ادعاء كانط استقلالية العقل وانفراده في تلقي الأمور أو خلق الواقع.

من جهة أخرى، يقسّم فرويد الذهن إلى الشعور واللاشعور، ويعتبر الشعور قائماً على الإدراك المباشر والقطعي، فيما يكمن اللاشعور بكلّ تعقيداته خلفه، فالتصورات التي لم تتمكّن من أن تكون شعوريةً في العالم الخارجي بسبب تعارضها مع قدرةٍ ما، تدفن بشكل لاشعوري؛ فالضمير اللاشعوري محلّ التصورات المقموعة وغير المقموعة، وجزء من «الأنا» أيضاً غير شعوري[٢]. تصور الإنسان عن نفسه أيضاً يبدو ضبابياً بل حتى غير حقيقي، وهذا التصور من الذهن يدع العقل المحض جانباً، ويدمج عمل العقل بسائر الغرائز الباطنية والدوافع النفسية.

كان نيتشه أعمق من ماركس وفرويد، فلم ير خلف الحقيقة والواقع سوى إرادة القوّة عند الإنسان؛ فهو يتصور أن ليس لقيم الإنسان ومعارفه أهداف وغايات محددة، وإنما تنبع من قمع غرائزه، فالأحكام والنتائج التي يتوصل إليها الإنسان حول العالم، وإسقاط مفاهيم مثل (العلة والمعلول، الكمية والكيفية و...) عليها، عمل مسكين عاجز خلق هذه المفاهيم للتسلّط على الطبيعة المحيطة به؛ لذا تغدو الحقيقة خادمة

---

(١) أحمدي. بابك، مدرنيته وانديشه انتقادى (الحداثة والفكر النقدي): ١٥٦، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٣هـ.ش. (١٩٩٤).

(٢) فرويد. سيغموند، خود ونهاد (النفس والباطن): ٣٢٩، ترجمه للفارسية: حسن بايند، مجلة أرغنون، العدد٣.

للإنسان لا مخدومة من قبله، أي تابعة لقدرته وإرادته. ومن هنا تنبع العدمية[(١)]؛ حيث لا وجود خلف الوجودات المحيطة بنا والتي أشبه ما تكون بالظلّ إلا العدم، إن هذا التصوّر لا يبقي حتى على وجودٍ ضبابي للعقل واليقين والقيم والحقيقة والواقع ـ بالمعنى السائد في تراثنا ـ ويعتبرها جميعاً تابعة لإرادة القوة عند الإنسان.

وبناءً على تصورات نيتشه «أصبح العقل من نصيب هذه الموجودات المسكينة الضعيفة الزائلة، كي يكون أداةً للحفاظ عليها، ويؤجل خروجها مهما استطاع من عالم الوجود ... يفعّل العقل ـ بوصفه أداة لحفظ بقاء الإنسان ـ قابلياته بالنفاق والرياء الذي يعدّ السلاح الأهم للضعفاء والمساكين في الصراع من أجل البقاء ... وفي الوقت نفسه، يميل الإنسان بسبب حاجته للأنس وضروريات الحياة الأخرى، للعيش بين مجاميع الناس وداخل المجتمع، مما يحيجه للسلم والسكينة ... ويسبّب عقد الصلح هذا ظروفاً تشكّل الخطوة الأولى في الانحياز المرموز نحو الحقيقة، أي يبتدع للأشياء والظواهر تعاريف وتسميات واجبة الاتباع ومقبولة عند الجميع، ويشكل هذا التقنين اللساني النواة الأولى لقوانين الحقيقة، فمن هذه النقطة يبدأ التقابل بين الحقيقة والكذب»[(٢)].

ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون

وبما أن الحداثة مبنية على الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقيقة، لا تكون أول معطيات ما بعد الحداثة إلا الهجوم على العقل ونقده. ومن يكون رائداً أفضل من نيتشه للهجوم على العقل؟ لهذا السبب التصقت أفكاره بقوة بالاتجاهات الما بعد حداثوية،

---

(١) Nihilism النهلستية.

(٢) نيتشه. فردريك، درباره حقيقت ودروغ به مفهومى غير اخلاقى (حول الحقيقة والكذب بمعنى غير أخلاقي): ١٢٢ وما بعدها، ترجمه للفارسية: مراد فرهاد بور، مجلة أرغنون، العدد الثالث.

فقد اعتقد ميشيل فوكو[١]، متأثراً بنيتشه، أن أي قضية سياسية هي قضية الحقيقة، والحقائق ليست إلا انعكاساً لصراع القوى الاجتماعية، وهكذا تمتزج السلطة مع الحقيقة عند فوكو، ومن هذا المنطلق ينظر فوكو لقضية الجنون، إذ كان يسعى لفهم كيفية عزل المجانين عن المجتمع، حيث يحافظ عليهم ويعالجون في مؤسسات خاصة: ما هي المعايير التي تميّز المجانين عن غيرهم؟ وبأي طريقة يقبضون عليهم و يعالجونهم أو يؤذونهم؟

رأى فوكو حلّ هذه الألغاز في فهم النظام المعرفي الحديث الحاكم في العالم اليوم، ففي الحقيقة تنامي المناهج والمعارف العقلانية الحديثة هو الذي يستدعي عزل المجانين عن المجتمع، وباعتقاد فوكو، توصّل العقل في العالم الحديث إلى خطاب أحادي (Monlgic)، كي يقطع ارتباطه بالجنون من الأساس ويستريح من مخاطره؛ لأن الجنون يعتبر ـ دائماً ـ إما خطاباً فارغاً وبلا معنى، وإما غير طبيعي ومرموز لا تستوعبه الخطابات العادية، و في كلتا الحالتين، لايستطيع الصمود، فتاريخ العلوم ـ حسب اعتقاد فوكو ـ تاريخ العقلانية التي طالما سعت لهدم البناء الأصيل المختبئ خلف الوجوه المختلفة للجنون.

يعتقد فوكو بأن هذا الصمت يجب أن يكسر ويبدأ الجنون بالتحدّث، ويرى أن المصحّات اليوم بنيت على أساس إيبستمولوجي محكم، يسعى بشكل علني للتفكيك بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني. العقل الذي استطاع اليوم الادعاء بقوة امتلاك الحقيقة، وهو يرى أن سائر إنتاجات ذهن البشر تشكل تهديداً لعقلانية عالم الوجود والإنسان، ويجيز لنفسه قمعها وعزلها، إذاً المهم عند فوكو، التحقق من الارتباط القوي بين الأشكال المتعددة من المعرفة بالجنون وكشف حقيقته من ناحية، وطرق قمعه وطرده من ناحية أخرى، وقد أوجد خطابات متعددة بهذه الطريقة؛ فقد نجح العصر

---

(١) Michel Foucault (1926-1984) ميشيل فوكو، فيلسوف فرنسي.

الحديث بقدرة فائقة في منع الحوار بين الجنون والعقل، واستطاع إفناء الجنون الذي كان يهدّد ارتباط الإنسان بالحقيقة، وأخرجه من حيّز الذات المفكرة، وفي الحقيقة فإن افتراض فوكو الأساسي يكمن في أن ظهور خطاب في أيّ مجتمع يكون متزامناً مع ظهور ناظر ومشرف ومنقح، يؤدي دوره عبر ثلاث قنوات هي: الزجر والمنع في المجالات المختلفة، وخاصة الجنس والسياسة، وترويج فكرة الفصل بين العقل والجنون، وتعارض الحقيقة والخطأ.

طرح فوكو ـ تبعاً لنيتشه ـ السؤال عن الحقيقة، ولا يقصد به ماهية الحقيقة، بل حجيتها، من أين أتت؟ ولماذا كل هذا الإقبال عليها والانشداد إليها؟ ولِمَ لا يكون كلّ ذلك للكذب؟ ولم لا تقدّم الأساطير والأخيلة والأوهام والرؤيا عليها؟

يعتقد فوكو أن إرادة الحقيقة التي تجذّرت في المجتمعات الحديثة، سبّبت الحجر على الجنون والفصل بينه وبين العقل، وبعد بحث وتحقيق طويل، توصّل إلى أن إرادة الحقيقة ليست إلا الوجه الظاهر لإرادة القوة، وتستخدم إرادة القوة اليوم المؤسسات العلمية والتربوية لفرض نفسها؛ فالحقيقة ليست بعيدةً عن السلطة، فهي تولد نتيجة بعض الفروض والضغوط، ولهذا تكون متلاصقةً بالسلطة، ولكل مجتمع نظامه الخاص الذي يرتبط بحقيقته وينظّم خطوطه العامة وفقاً لها، ولكل مجتمع أيضاً آلياته وطرقه الخاصة للتمييز بين الصحيح والخطأ، للوصول إلى الحقيقة، وبهذه الآليات يتبيّن موقع حراس الحقيقة وصائنيها، إذاً كيف يمكن تخليص الحقيقة من السلطة، بينما السلطة هي جوهر الحقيقة؟ فلا سبيل لنا إلا إبعاد سلطة الحقيقة عن النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع.

تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي

النزعة التفكيكية (Deconstruction)[1] أحد الاتجاهات المهمّة في مابعد الحداثة،

(١) جاك دريدا نفسه كان يعتقد بأن هذا المصطلح غير قابل للترجمة.

ويفكك جاك دريدا[١] ـ الذي يعدّ مؤسساً لهذه النظرية ـ بُنى النصوص لهدم شبكة التعارضات والتراتبات بين المفاهيم، منتقداً بذلك التراث الفكري للغرب من أفلاطون إلى عصره، التصور المهم في النزعة التفكيكية (Deconstruction)، هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النصّ، يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي والحقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معان كثيرة وتختفي أخرى، ويصل هذا التصور إلى النسبية لا محالة، علماً أننا لا نقصد بالنسبية، العلم بإمكان معرفة الأشياء، بل نريد بها عدم العلم بإمكان معرفة الأشياء، بحيث تشمل هذا الاعتقاد أيضاً، وهكذا يرى العقل نفسه، باعتباره العالم والناطق الوحيد في العالم الحديث، مهدّداً في اقتداره وسلطته، ويصبح معادلاً لغير العقلانيات.

يعتقد دريدا أن التراث الفكري للغرب يفكّر دائماً في إطار تراتبية عنيفة، وقد استنتج من مطالعة كتابات أفلاطون وروسو[٢] وهوسرل[٣] وأمثالهم، أن التراتبات أمور افتراضية كانت في حدود معرفتهم، وتبيّن القائمة الطويلة التي يقدمها من هذه التراتبات مدى شمولها: الغياب/ الحضور، الدال/ المدلول، الحسن/ السيئ، الطبيعة/ الثقافة، الرجل/ المرأة، الجوهر/ العرض، الباطن/ الظاهر، الحقيقة/ الكذب، الصحيح/ الخطأ، الوجود/ العدم، التماثل/ التمايز، الجسم/ الروح، العقل/ الجنون، الذهن/ المادة، الكلام/ الكتابة...

ففي الحقيقة لا تملك أيّ من هذه الثنائيات الوجود بنفسها، وعلى حد تعبير فلسفتنا التقليدية، ليست من المتضادات بل من المتناقضات، أي يدلّ كل واحد منها على رفع

---

(١) (Jacqes Derrida (1930-...) جاك دريدا، فيلسوف من أصل فرنسي، مولود في الجزائر.

(٢) (Jean Jacques Rousseau (1712-1778 جان جاك روسو، عالم سياسي فرنسي.

(٣) (Edmund Husserl (1859-1938 ادموند هوسرل، فيلسوف ألماني، أسس مذهب الظواهرية.

الآخر (الرجل يعني عدم المرأة، الطبيعة تعني عدم الثقافة، الكلام يعني عدم الكتابة، الحياة تعني عدم الموت، التماثل يعني عدم التمايز..)، وكان يعتقد دريدا بأن هذا التراتب يقع في مجال التقييم، ويستسلم للمنطق المزدوج (ذوقيمتين) (Logic tow valw): (الكلام أفضل من الكتابة، الحضور أفضل من الغياب، الطبيعة أفضل من الثقافة، الرجل أفضل من المرأة...). ولا يريد دريدا أن يسلب المركزية من إحدى شقي التراتبية ويعطيها للأخرى، فهذا أيضاً سقوط في حبائلها والقبول بمركزية أحد الشقين، بل يجب هدم التراتبية العنيفة، كما يرى أن أهم وظائف Deconstructionaliot ، هدم هذا التراتب لتجنيب الذهن المفكّر حبائلها وتفادي معايبها.

على أي حال، قضي على قيمة العقل باعتباره الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة (كما فعل بمفهوم الحقيقة نفسها)، ودفنت بقايا التراث الفكري في مقبرة ما بعد الحداثة، كان المنتقدون الحداثيون للعقل ينزلوه إلى مستوى اللسان والغريزة والتاريخ، لكن منتقدو ما بعد الحداثة أنكروا هذا المستوى أيضاً، ونفوا البناء الخارجي والمعنى الباطني له، وكان فلاسفة الحداثة يضعون العقل في حيّز الثقافة المكتوبة ويجعلون الأساطير قباله ويعتبرونها خاصة بدائرة الثقافة الشفوية المغلقة، ويستبشرون بعملهم هذا، لكن فلاسفة ما بعد الحداثة ألغوا الأساس القيمي لهذه المتقابلات، واعتبروا جميعها في كفّة واحدة من حيث اشتمالها على المعنى، بعبارة أخرى: ما بعد الحداثة إعلان عن انتهاء قابليات العقل (الحداثوي) وقدراته الكامنة، إذ يريد العقل جعل جميع التراكيب المعرفية وغير المعرفية إلى جانب بعضها، ويقوم بتقييمها، أي أنه يبحث عن عالم فيه وحدة باطنية وظاهرية؛ لكن ظهور ما بعد الحداثة بدّد هذا الحلم وأثبت استحالته، وبسبب تعدد مصادر التقييم واتساعها في الأقوام والمجتمعات المختلفة، أقرّت ما بعد الحداثة بالتعددية واعتبرت فكرة القرية العالمية حلماً لا ينال.

الدين والعقل

ما الذي نستنتجه من هذه الإشارات المختصرة؟ أولاً، لا نستطيع الاستسلام

للأحكام والقضايا والقيم التي يصنعها الإنسان بناءً على افتراض بسيط منه، بل يحتاج العقل إلى ركائز رصينة لحضوره في مصير الإنسان الواقعي والباطني، وكما نعلم، إن سعي الفلاسفة لإعطاء العقل استقلاله وجعله قائماً بذاته، كان عقيماً وكشف بوضوح عجز العقل عن تحمّل هذا الحمل الثقيل، إذاً فلأجل أن تكون عواقب الاعتماد على العقل حميدة، يجب أن يتمتع بركائز قوية تقوّمه، لأن خصلة الانهيار لدى العقل أقوى من خصلة الاستقلال، لكن أين هي هذه الركائز؟ هل باستطاعة الدين أن يكون أساساً للإيمان بالعقل؟

نعم! على بعض التقادير يستطيع ذلك، إذا ما قيدنا الاستسلام للدين بالإيمان بالعقل، يمكننا بسهولة جعل الاستسلام للعقل رهينة الدين. أي أننا نشرعن أنفسنا بدلاً من عقلنة الدين، فليس في هذا الكلام أي بدعة أو ابتداع. وإذا لم تغط هذه التجربة كل تاريخ المعرفة الدينية، فإنها تغطي ـ على الأقل ـ قسماً واسعاً منه.

لم يقبل الأشاعرة بالحسن والقبح العقليين، بل أرادوا يد الله مبسوطةً في التشريع أكثر، ففرّطوا بالفكر لصالح الشرع، كما لم يسأل المعتزلة والشيعة عن أفعال الله ﴿**لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾ الأنبياء: ٢٣، في عالم الواقع، على الرغم من أنهم يعتبرون الله مقيداً بالقوانين العقلية النظرية والعملية في مجال التنظير، فيعتبر الجميع الطبيعة والشريعة معلّلة بأمور فوق إدراك البشر.

وهكذا، ينفصل العقل عن قرينته «الحرية»، ويتحرّك ويفعل فقط في الدائرة التي يسمح بها الدين له، ويخضع التعقل كسائر تصرفات البشر للولاية المطلقة للذات الألوهية، يشاهد هذا البيان من العقل، بصورة جميلة في تراثنا العرفاني. حيث يعدّ العرفان التعقل أمراً شيطانياً، سبّب حرمان الإنسان من جنة رحمة الله، وفي المقابل، ينتهي التسليم بحد ذاته والإسلام والإيمان ـ وهو ليس إلا الخلاص من وساوس العقل ـ إلى الفلاح والبصيرة ورضوان الرب.

من ناحية أخرى، لا ينتهي إسقاط اعتبار الدين على العقل وعقلنته، إلا إلى الطغيان

على الدين وتعريضه للمساءلة اللامتناهية وحرق جذور الإيمان والانكفاء على العقل مكان الاتكال على الله، فالإيمان بالعقل لا يمكنه أن يكون إلا مرتبطاً بالأنسنة وبعيداً عن الإيمان بالله، وقياس الدين بالعقل يعني تقليل شأنه وتحويل الأمر المقدس إلى أمر بشري وتأصيل العقل.

مقولة انفصال الاعتقاد الديني عن العقل

إذاً ما هي علاقة الدين بالعقل؟ يجرنا هذا السؤال لا محالة إلى سؤال آخر: ما هو طريق قبول الدين؟ للإجابة على هذا السؤال، يجب علينا التنازل مؤقتاً عن الإيمان بالعقل، وعدّه مكافئاً لسائر مصادر التقييم، كما يجب البحث عن الإجابة في التاريخ والتجربة، لا فوقهما، وعلينا أن نعرف: كيف يؤمن المؤمنون بالدين؟ وما هي الأمور التي تؤثر على إيمانهم؟ وهل دور العقل في قبول الإيمان أكثر أم في رفضه؟

تثبت التجربة التاريخية أن العقل أقلّ شيء يحتاجه الفرد للإيمان، وهو أكثر شيء يحتاجه للنزوع عن الإيمان، فكيف آمن الأنبياء بصفتهم أول المؤمنين بأديانهم؟ وكم استعانوا بعقولهم؟

يواجه الأنبياء «الوحي» بوصفه تجربةً باطنية تخلق لهم أشدّ الإيمان، وأعتقد بأن قبول الدين بالنسبة للأنبياء وغيرهم يتمّ بصورة واحدة، وإن لم يكن بمقدور الآخرين تلقي الوحي، لكن باستطاعتهم جعل الدين تجربة باطنية لهم، تكون بمثابة الوحي للأنبياء، تلك التجربة التي ترفعهم من غياهب الأرض إلى أنوار لقاء الله، فكل شخص ينتظر الوحي لقبول الدين، ولا يعادل العقل قشة حقيرة في هذه التجربة.

لكن هل يمكننا اليوم إنكار قبول الجميع عقلنة الدين، وتحوله إلى خطاب وأمنية للمستنيرين الدينيين؟ الحقيقة أن هذا النسق جاء نتيجة ردة فعل على الحداثة، ولهذا يمكننا التوصل إلى هذا الأمر من خلال الشواهد التاريخية التي تكشف عن القهر والطرد والانزواء الذي كانت تعاني منه الاتجاهات والأشخاص، الذين يؤكدون على

هذا المنهج، وما كانت مطالبتهم بالعقل وحديثهم عنه إلا لحضوره تحت مظلّة من الحرية، فكان المعتزلة والشيعة، بصفتهم أول المدافعين عن التعقل، معرضين بشكل دائم لغضب الحاكم وسخطه أو جماعته اللاعقلانيين في السلطة المبتنية على الأسس الفكرية الأشعرية، ولم يدم المعتزلة طويلاً، فقد قدموا دماءهم فداءً للعقل، وضاعوا في غياهب التاريخ.

لكن الشيعة الذين ساروا كالنهر العميق منذ الصدر الأول، اعتلوا السلطة بعد عشرة قرون من الهجرة، وليس عجيباً أن تعطلت ثورات العقلنة (الفلسفة والكلام) بعد اعتلاء الشيعة السلطة وانحسار العدو، ووجد الخطاب الشيعي أو تصوّر نفسه بلا منازع، وحصل على مجال واسع للبروز.

والآن بعد قرن كامل لم يلتئم الشرخ الذي سببته الحداثة بين معتقداتنا ومنهجنا التقليدي، بل يزداد اتساعاً كل يوم، ويسعى المفكرون الدينيون للوصول إلى علاج لهذه المشكلة. فيتصور بعض منهم أن العدو الجديد يفتقر لمدعيات جديدة، ويكرر نفس مدعيات الأشاعرة والمنكرين والملحدين في القرون الثانية والثالثة، لكن في ثوب جديد يتناسب مع العصر؛ لذا يسعون لجمع نتاج الماضي ويصيغونه في حلّة جديدة ويقدمونه للعدو المغرور، لكن للأسف، لا مدعيات هذا العدو نفس المدعيات القديمة، ولا الحلّة التي يقدمونها تغني أحداً؛ فلا إيمان لهذا العدو لا بالحقيقة ولا بالعقل؛ بل إنما يريد مزاوجة الحقيقة بالقدرة، ومساواة العقل بالجنون، فماذا يقدّم المفكرون المتدينون لأناس بهذه التصورات؟

الآيات الإلهية، دعوة للإيمان أم العقلانية

د. محسن جوادي(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان للتدبر في خلق السماوات والأرض والحيوانات والإنسان: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْناها وَزَيَّنَّاها﴾؛ ﴿فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾؛ ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ﴾. ومن جانب آخر، يعتبر القرآن الكريم جميع هذه المخلوقات آيات إلهية: ﴿كَذلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتى وَيُرِيكُمْ آياتِهِ﴾؛ ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إِذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾؛ ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّياحَ مُبَشِّراتٍ﴾.

يتضح من ملاحظة الجانبين المذكورين أن تحريض القرآن والروايات على التدبر والتفكر والمطالعة والمشاهدة للخلقة إنما هو لكونها فوق طبيعية[1].

(*) باحث في الحوزة والجامعة، وأستاذ الفلسفة في جامعة قم.

(١) لا نقصد إنكار قيمة مطالعة الطبيعة للاستمتاع بنعمها، بل نريد تبيين سبب تأكيد القرآن على مشاهدة الطبيعة والتدبر فيها، وهو كونها آية ودليلاً على الله سبحانه وتعالى.

تعني الآية العلامة والقرينة، وتدل على ما هو أسمى منها؛ أي أن المعرفة بالآيات تعني الانتقال من الآية إلى صاحبها ومن الأثر إلى المؤثر، ويعتقد الشيخ المطهري بأن المعرفة المبتنية على «الآية» تشكّل قسماً مهماً من المعرفة البشرية، فلا نعرف الله بالآثار والعلائم المحسوسة فحسب، بل نتخذ هذا المنهج لمعرفة أمور أخرى غير محسوسة كاللاشعور فينا أو العقل أو أحاسيس الآخرين، وحتى الشخصيات التاريخية نعرفها بآثارها وعلائمها، وأهم من ذلك «حتى معرفة الذهن الفلسفي بالوجود الخارجي والعيني للمحسوسات أيضاً يتم بواسطة علائمها وآثارها المباشرة على حواسنا، ونسمّي هذا القسم من المعرفة بالمعرفة الاستنباطية أو الاستدلالية أو ـ تبعاً للقرآن ـ المعرفة بالآيات»[١].

وتتجلّى أهمية المعرفة بالآيات، بغض النظر عن دورها المهم في منظومة المعرفة البشرية، في تكرار لفظ الآية أو الآيات أكثر من أربعمائة مرّة في القرآن، وفي أكثرها يدعو الإنسان للنظر والتدبر فيها.

نظام المعرفة الإلهية بالآثار وتفسيراته الأربعة

دوّن هذا المقال لإيضاح أصناف التفاسير الخاصة بآلية العبور من الآية إلى صاحبها ومعرفته في ظلّ الآية، ونتمنى أن تكون باكورة بحوث أدق وأوسع في هذا المجال، ونستعرض ـ فيما يلي ـ أربعة تفاسير للمعرفة بالآيات هي:

التفسير الأول ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستنباط العلمي

المنهجية العلمية وإن تعرّضت على مدى التاريخ لتغيرات وتطورات واسعة، لكن بإمكاننا اعتبار أركانها بصورة موجزة كالتالي: المشاهدة، الفرضية، والاختبار[٢]، إذ

---

(١) مجموعة مؤلفات الشيخ مطهري ٣: ٥٠؛ وكذلك: ١٣: ٤٢٤، ٤٤١. ومقالات فلسفي (فلسفية) ٢: ٢٣٩.

(٢) راجع: ايان باربور، علم ودين: ١٨، ٢٧، ٤١، ترجمه للفارسية: بهاءالدين خرمشاهي، مركز

يقوم الباحث ـ أولاً ـ بمطالعة الحوادث، ثم يقدّم افتراضاً لتفسيرها، ويتغاضى عنها بشكل مؤقت ليطرح افتراضات بديلة ومنافسة؛ كي يتحقق من إمكانية افتراضه الأساسي على وقدرته على تفسير الظاهرة..

وتكمن الخطوة المهمة في المنهجية العلمية في تقييم مدى إمكان تفسير المشاهدات بكلّ واحد من الافتراضات، ويأتي هنا دور حساب الاحتمالات، فمن خلاله يمكننا تعيين قيمة احتمال تفسير المشاهدات المختلفة بالافتراضات المتعددة، فقيمة الاحتمال المذكور مهمة جداً في صياغة النظرية، وعلى سبيل المثال، إذا اتضح لدينا أن الافتراض الثاني يستطيع تفسير الظواهر والمشاهدات بقيمة احتمالية عالية، فإما أن نترك الافتراض الأول نهائياً أو على أقل التقادير لا نستطيع تحويله إلى نظرية، لكن إذا كانت قيمة الاحتمال في الفرض السابق ضئيلةً بحيث يمكننا التغاضي عنها، فسوف يتحوّل الافتراض الأول إلى نظرية علمية، المدعى هنا أن معرفة الله بواسطة الطبيعة ـ أي المعرفة بالآيات ـ منطبقة تماماً على المنهج العلمي هذا، أي الدليل الاستقرائي المبتني على حساب الاحتمالات.

فمن يهدف إثبات وجود الله من خلال مخلوقاته، يبدأ بالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والإنسان نفسه، ويتدبر فيها، فيشاهد نظمها وهدايتها وجمالها،وتحتاج هذه المشاهدات إلى تفسير، فيسعى عقل الإنسان دائماً في حلّ ألغازها، وقد أثبتت تجارب الإنسان أنه كلّما كان هناك نظم وهداية وجمال وفن، فلابد من وجود منظّم ومدبر وفنان، وتسبب هذه التجربة العامة طرح فرضية تدخل منظم حكيم في خلق الظواهر المنظمة اللامتناهية في عالم المخلوقات. (نؤكد على النظم الخاص الموجود في

نشر دانشكاهي؛ ودرآمدي تاريخي به فلسفه علم (إطلالة تاريخية على فلسفة العلم)، جان لازي، ترجمه للفارسية: علي بايا، مركز نشر دانشكاهي؛ وعلم شناسي فلسفي (دراسة فلسفية للعلم)، مجموعة مقالات من دائرة معارف بل ادواردز الفلسفية (مقاله هاي تبيين علمي، روش علمي)، ترجمه للفارسية: عبد الكريم سروش، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي.

أماكن مختلفة من العالم، لأن إثبات وجود النظم في كل العالم وجعله مقدّمة للاستدلال أمر صعب).

لكن المنهجية العلمية تفرض على الباحث التخلّي عن هذه الفرضية ليطرح مكانها فرضيةً أخرى، مثل القول بأن النظم الذي نشاهده في مواضع من الخليقة لم يوجده ناظم حكيم، بل وجد بالصدفة[1].

فلنتأمل في المنظومة الشمسية المتشكّلة من آلاف الأجزاء، فلو كانت الفاصلة بين الأرض والشمس أكثر أو أقلّ مما هي عليه الآن، لما أمكن الحياة عليها، أو لو كانت نسبة الأوكسيجين في جوّ الأرض أكثر مما هي عليه الآن، لاحترق كلّ شيء عليها، ولو كان أقلّ من ذلك لما أمكننا حرق شيء ولصعبت الحياة حينذاك.

فهل لقواعد حساب الاحتمالات تقييم مدى احتمال استقرار أعضاء هذه المنظومة بأعدادها الهائلة إلى جانب بعضها؟ وبما أن احتمال وقوع أيّ أمر يمثل بكسرٍ بين الصفر والواحد، واحتمال وقوع أمرين يحاسب بضرب احتمال حدوث كلّ منهما في الآخر، فكم سيكون احتمال استقرار هذه الأعداد الهائلة بهذا الشكل المحدّد ضئيلاً، خاصةً وأن بإمكان كلّ جزء أن يستقرّ بمئات الحالات[2].

إذن، لم يبق أمام الباحث إلا افتراض وجود ناظم مدبّر في خلق المنظومة الشمسية، وأهم من ذلك في خلق الإنسان نفسه بوصف ذلك فرضيةً علمية، فكلّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، اكتشفنا نظماً أكثر دقةً، وتضاءل احتمال وجودها بالصدفة أكثر فأكثر.

نعم! كلّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، أصبح إيماننا بالله أقوى، وتضاءل احتمال وجود هذا العالم من دون خالق مدبر، حتى يكاد ينعدم.

---

(١) يعتبر السيد الصدر أن الافتراضات الممكنة في مجال تفسير ظواهر العالم أربعة، ويتحدث عن القيمة الاحتمالية لكل منها بشكل مفصل. راجع: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣، دار التعارف للمطبوعات.

(٢) مطهري، التوحيد: ٧٣، نشر صدرا.

وقد طرح الشيخ المطهري والسيد الصدر منهج معرفة الله بالتدبر في مخلوقاته (المعرفة بالآيات)، واستدلا عليه[١]،يقول الشيخ المطهري: «حقيقة معرفة الله ليست متباينةً عن سائر معارفنا، كمعرفتنا بحقائق الطبيعة مثل الحياة، باطن الإنسان وغيرها»[٢]، وفي مكان آخر يعتبر التمايز بين معرفة الله واللاهوت عن علم الأحياء أو علم النفس في كون موضوع أحدهما جزئي والآخر كلّي، لا في المنهج المتبع في كلّ منها[٣].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السيد محمد باقر الصدر سمّى هذا المنهج بالدليل العلمي الاستقرائي، واستدلّ له، لكن الشيخ مطهري على الرغم من دفاعه عن هذا المنهج، لم يسمّه بعنوان علمي بحت، بل فضّل إطلاق الطريق العلمي ـ الفلسفي عليه[٤]، ويعود سبب ذلك إلى أنه يعتقد باعتماد المنهج العلمي على المشاهدة والاختبار، بينما الذات الربوبية منزهة عنهما[٥]، وعلى هذا الأساس، يؤكّد في مواضع عديدة على أن اللاهوت غير علمي، ويسمّيه في بعض الأحيان فلسفياً أو تعقلياً؛ ليبيّن أن موضوع وجود الله ليس كسائر المواضيع التي يمكننا مشاهدتها، بل يجب علينا الخروج من عالم المحسوسات إلى غير المحسوسات، ولكن إذا اعتبرنا المنهج العلمي أعمّ من المشاهدة والاختبار المباشر للموضوع كما هو سائد اليوم، ومبتنياً على حساب الاحتمالات، وجب علينا القول بأن المنهج الذي سلكه المطهري في بيان برهان النظم هو منهج علمي أيضاً.

---

(١) تناول الشيخ المطهري هذا الموضوع بشكل موسع في كتاب التوحيد: ٥٨ـ ٩٨، أكثر من سائر مؤلفاته. وتناولها السيد الصدر بصورة مستدلّة في رسالة تحت عنوان: «المرسل والرسول والرسالة»: ٣٨ـ ٤٧.

(٢) مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ٣: ٥٠.

(٣) المصدر نفسه ١٣: ٤٤١.

(٤) مطهري، التوحيد: ٤٤، ٦٠.

(٥) المصدر نفسه: ٤٤.

وبإمكاننا استلهام هذا المعنى في أن المعرفة بالآيات تقع قبال المعرفة العلمية ـ بمعنى المشاهدة والاختبار ـ من صريح عباراته حيث يقول: «أغلب معلوماتنا ليست بالحسية المباشرة ـ الإدراك الحسي المباشر ـ ولا منطقية علمية تجريبية (حيث تكون موضوعاً للتجربة والاختبار)، بل على حدّ تعبير القرآن: معرفةً بالآيات (معرفة بالآثار)»[١].

إذن، نستطيع القول بأن النقاش يدور حول الألفاظ، فهو لم يسمّ المنهج المبنيّ على الاحتمالات في معرفة الله بالمنهج العلمي، كي لا يوهم القارئ بأن موضوع معرفة الله قابل للمشاهدة، لذا سمّاه: المنهج العلمي ـ الفلسفي.

لكن ثمة إشكال في بيانه؛ فعلى الرغم من استدلاله للمعرفة بالآيات وهو استدلال مبنيّ على حساب الاحتمالات (برهان النظم)[٢] ودفاعه عنه، يذهب في أحد مؤلفاته إلى أن اللاهوت لا يخضع لحساب الاحتمالات[٣].

ونلاحظ هذه المسألة ـ أي بيان برهان النظم بطريقة متمايزة ـ في كتابات الفلاسفة المسيحيين أيضاً[٤]، وقد ناقشوها بشكل واسع، لكننا لا نتطرّق إليها، فهدفنا استعراض

---

(١) مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ١٣: ٤٤١.

(٢) يعتقد المطهري أن المعرفة بالآيات هي برهان النظم، «أبسط وأعمّ برهان يُقام على وجود الله هو برهان النظم، فالقرآن الكريم يسمّي المخلوقات بالآيات، أي العلائم والدلائل على الله»، مجموعة التأليفات ١: ٥٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١٣: ٤٠٠، ويبدو أن الشيخ في كتاب التوحيد ـ الذي ذكر فيه صراحةً ابتناء برهان النظم على الاحتمالات ـ يريد بيان أحد مناهج معرفة الله، وحينما ينكر ابتناء معرفة الله على حساب الاحتمالات، يريد بذلك إنكار انحصار منهج معرفة الله بالافتراض والاحتمال، الوجه الآخر للجمع بين القولين هو أن الطريقة العلمية المبتنية على الاحتمالات تثبت أصل وجود الله، لكن اللاهوت الذي يعني معرفة صفات الله، تتطلّب أموراً لا يمكن إثباتها بالحساب نفسه، والشاهد على هذا الرأي قوله: «لم يوص القرآن إطلاقاً بمعرفة وحدانية الله التي تحصل بالمطالعة في نظام الخلق، حيث يؤكّد على أن معرفة الخالق الفَوق طبيعية تتمّ بهذا المنهج، وتوصية كهذه غير صائبة البتة»، راجع: سيري در نهج البلاغة (تأملات في نهج البلاغة): ٥٤، انتشارات صدرا.

(٤) على سبيل المثال، اسوين برن في مقال تحت عنوان: The argument from design في

التفاسير المختلفة عن المعرفة بالآيات.

التفسير الثاني ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستدلال الفلسفي

المراد بالاستدلال الفلسفي أن كبرى القضية في الاستدلال قاعدةٌ عقلية لا يمكن إثباتها بالاستقراء والاختبار، بل تأخذ مصداقيتها من العقل بصفتها قانوناً فلسفياً، إذاً من الممكن أن تكون صغرى القضية في الاستدلال الفلسفي من الأمور التجريبية أو المحسوسة، لكن الكبرى يجب أن تكون عقلية.

وقد اعتبر بعض العلماء أن لمنهج المعرفة بالآيات الذي يدعو إليه القرآن، حقيقةٌ فلسفية، وعلى الرغم من إنكار السيد الطباطبائي لوجود أيّ استدلال في القرآن على وجود الله، واعتقاده باعتبار وجود الله ـ قرآنياً ـ من البديهيات[1]، إلا أنه في مقام تفسير حقيقة المعرفة بالآيات يقرّ بإمكان التوصل إلى أمور تدلّ على وجود الله وصفاته بالتدبر والتأمل في آيات الله التكوينية، والأخذ بنظر الاعتبار الأصول العقلية، فكون الموجودات الطبيعية مخلوقةً ـ إضافةً لحاجتها وافتقارها ـ يدلّ بوضوح على وجود الله وصفاته، نظراً للأصل العقلي الذي يصرّح بحاجة كل مخلوق إلى خالقه واعتماده عليه[2]، ومن الملاحظ استخدام هذا المنهج ـ اتخاذ خلق الموجودات الطبيعية وتكاملها

كتاب: Philosophy of religion: An anthology louis P.pojman P.39.

(١) الطباطبائي، الميزان ١ : ٣٩٥، انتشارات اسماعيليان؛ وقد اعتبر بعض كبار فلاسفة المسلمين بعض آيات القرآن دلالة على براهين خاصة، ذكروها لإثبات وجود الله، أي أنهم كانوا يدافعون عن فكرة وجود استدلالات في القرآن الكريم على وجود الله، خلافاً للسيد الطباطبائي؛ فعلى سبيل المثال راجع: ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣: ٦٦؛ وصدرالمتألهين في الأسفار العقلية ٦: ١٤، وأكثرهم صراحةً ابن رشد الذي يذكر شكلين من البرهنة على وجود الله في القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع، نقلاً عن كتاب التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي للدكتورة منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، ص٢٢١.

(٢) الميزان ١٨: ١٥٤.

ونظمها وهدايتها ـ مقدمةً للاستدلال الفلسفي وإثبات وجود الله على هذا الأساس بأشكال مختلفة، فتأخذ البراهين المسماة بالعلميوجودية في فلسفة الدين المسيحي في الغالب بمقدمة تجريبية مثل «الحدوث» أو «الحركة» و...، وتضمها إلى أصل فلسفي، كحاجة كلّ حادث إلى محدث، أو متحرّك إلى محرّك، وتقوم بإثبات وجود الله.

وكذلك برهان الوجوب والإمكان الذي يعتمده الفلاسفة، أو برهان الحدوث الذي يعتمده المتكلمون[١]، ويشير السيد الصدر إلى ضرورة وجود عاقل حكيم، من خارج عالم المادة لرعاية النموّ والتكامل في الموجودات المتكاملة، فكثير منها، كنطفة الإنسان، بحاجة إلى علّة في تطورها وتكاملها (أصل فلسفي)، ومن الضروري أن تكون هذه العلة ذات شعور، فمعطي الشيء يجب أن يكون متمتعاً به (الأصل الفلسفي القائل بسنخية العلة والمعلول)[٢].

على أيّ حال، نستطيع القول: إن المعرفة بالآثار من خلال المخلوقات والأمور الطبيعية في التفسيرين المذكورين تابعةٌ للعملية المعرفية التالية:

القرائن والأدلة ← عملية الاستدلال ← الإيمان والتصديق

أي أن حقيقة المعرفة منطقية واستدلالية، ونتوصل إليها بمقدمات وأصول استدلالية علمية أو فلسفية.

التفسير الثالث ـ المعرفة بالآيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني)

لجون هيغ[٣]، أحد فلاسفة الدين المعاصرين، نظرة إيجابية إلى الدين ومبانيه، ويعتقد بعجز الأدلة عن إثبات وجود الله بصورة قطعية، لكنه يعتبر الإيمان بالله من الأمور

---

(١) علماً أن برهان الوجوب والإمكان قابل للإثبات ـ حسب ادعاء ابن سينا ـ دون أيّ مقدمات تجريبية وبشكل فلسفي محض، انظر: الإشارات ٣: ٦٦.

(٢) محمد باقر الصدر، المرسل، الرسول، الرسالة: ٤٩، دار التعارف؛ ومطهري، التوحيد: ٨٥.

(٣) John Hick (1922 - ...) من فلاسفة الدين الألمانيين.

المعقولة ومن المعتقدات غير المبتنية على الاستدلال والاستنباط، ويتساءل: هل تعني المعرفة الإثبات؟ فيجيب: على أقل التقادير، لم يعتقد الذين دونوا الكتاب المقدّس بذلك؛ بل كانوا يعدّون وجود الله أمراً ملموساً وتجريبياً، لا موضوعاً للاستدلال والاستنباط.

تتضمن فحوى الاستدلال وجمع القرائن والأدلة نوعاً من الانفصال والتمايز بين الواقع المشهود ـ الذي يعدّ مقدمةً ـ والهدف المطلوب، وهو نتيجة الاستدلال، فأثر القدم يدلّ على السير، لكن رؤية الشخص نفسه في حالة السير ليست دليلاً على الاعتقاد بوجوده، فليس هناك مجال للاستدلال.

ادعى جون هيغ ـ معتمداً قواعد علم المعرفة الحديثة ـ أن ما عرف تحت عنوان قاعدة كليفورد[1]، والتي مفادها أن «لا يصحّ في أي زمان وأي مكان ولأي شخص أن يعتقد بشيء دون تقديم دليل مقنع عليه».. يحتاج إلى تعديل؛ لأننا نحتاج ذكر الشواهد والأدلة في المعارف الاستدلالية وغير التجريبية، لكننا لا نحتاج الاستدلال والاستنباط في المعارف التجريبية، والتي تشكل قسطاً مهماً من معارفنا.

إننا نثق بمعطيات حواسنا، لكننا لا نثبتها بالأدلة والقرائن؛ إذاً باستطاعتنا تقسيم معارفنا إلى صنفين أساسيين: صنف مبتنٍ على الشواهد والأدلة، وصنف غير قائمٍ عليها، وتقع الحركة في الصنف الأول (المعارف الاستدلالية) على النحو التالي: الشواهد والأدلة ← الاستنباط ← الاعتقاد، لكننا لا نحتاج شواهد واستنباط في الصنف الثاني، بل ننطلق مباشرةً من التجربة الفعّالة أو البدهيات العقلية إلى الاعتقاد بالموضوع.

وتتألف البدهيات العقلية من بعض المعارف غير الاستدلالية، كامتناع اجتماع النقيضين، فعلى الرغم من فقدان الدليل على صحتها، تغدو موضع تصديق لدى

(١) William Kingdon Clifford وليم كينغدون كليفورد (١٨٤٥ـ ١٨٧٩)، عالم في الرياضيات وفيلسوف بريطاني.

العقل، ولكن المدركات الحسية تشكّل أهم قسم من المعارف غير الاستدلالية، وهي أفضل أنموذج لهذه المعتقدات، فعلى الرغم من انعدام الدليل المنطقي عليها، يؤمن بها الناس، ويعتبر هيغ إدراكاتنا الدينية من هذا النوع.

يستخدم جون هيغ مصطلحين لشرح فكرته هما: المعتقد الأساسي (Basic) والمعتقد الجذري (Fundational)[1]، ويعود كلا هذين الصنفين من المعارف، إلى المعرفة التجريبية غير الاستدلالية، لكن الفارق بينهما أن الأول يختصّ بمدركات خاصة وتجارب معينة، كرؤية منضدة في مكان ما والاعتقاد بوجودها، لكن الاعتقاد بوجود أشياء مادية كالمنضدة، أو الاعتقاد بإمكان معرفة عالم المادة بالحواس وأمور كهذه ـ لا تدخل في إطار تجربة أو إدراك حسي خاص ـ يسمى بالمعتقد الجذري، ويرى هيغ أن المعتقدات الأساسية يمكنها أن تخطأ وإن كان من الممكن معرفة أخطائها، بيد أنه لا يمكننا النقاش فيما يخصّ المعتقدات الجذرية، و ينقل هيغ عن هيوم[2] قوله: لا يحقّ لنا أن نسأل: هل عالم المادة موجود أم لا؟ وإن كنا نستطيع النقاش حول تفاصيل الاعتقاد بعالم المادة، بعبارة أخرى، المعتقدات الجذرية هي المصادرات القبلية في كلّ معتقد أساسي، بحيث لا يمكن التوصل إلى المعتقدات الأساسية من دونها.

وقد وقع الحديث هنا في موضعين:

الأول: قضايا الفهم الديني الخاص، وهي محلّ نقاش وأخذ وردّ، كرؤية الله على شكل معين أو رؤية نصرته وعونه (معتقد أساسي)، ولا يختلف هذا الصنف عن المدركات الحسية الخاصة.

الثاني: الحديث عن أصل وجود الله وعالم الغيب، وإمكان انكشافه للبشر (معتقد جذري)، وهو كأصل الاعتقاد بوجود عالم المادّة و انكشافه، غير قابل للنقاش، ويعدّ

---

(١) راجع المصدر التالي حول المعتقد الجذري: An interoduction tocontem porary Epistomology Gon ATHAN DANCY Basil Black well part 11.

(٢) David Hume (1711-1776) ديفيد هيوم، فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي.

من قبليات أيّ تجربة دينية خاصة.

ويعتقد هيغ أن الموضوع الأهمّ يكمن في التمييز ـ في دائرة الدين ـ بين المعتقدات الأساسية والجذرية؛ لأن المعتقدات الجذرية الدينية، كوجود الله وعالم الغيب، محلّ سجال ونقاش أكثر من المعتقدات الجذرية في مجال الطبيعة، كما يمكن استخدام التمايز المذكور في شرح أسباب اختلاف المؤمنين، فاختلافهم غالباً ما يكون في المعتقدات الأساسية لا الجذرية.

ويبين هيغ ـ بعد سرد هذه المقدمات ـ أصل ادعائه بأن بإمكاننا الوصول إلى شكل من المعرفة غير المباشرة (midiated) وغير الاستدلالية بالله تعالى؛ فيرى أن علمنا بالحوادث الطبيعية يصنع الخلفية التجريبية لعلمنا بالله، فنحن نجرّب الله في الطبيعة، والمعرفة بالآيات لا تعني أننا نستنبط وجود الله بواسطتها، بل نجرّب آيات الله وآثاره، أي نرى الله في حجاب الطبيعة، كما يعتقد هيغ أن الإطار المعرفي لمعرفة الله مماثٍ للإطار المعرفي لمعرفة سائر الأمور التجريبية، وإن كان متعلّق المعرفة الدينية هو الذات الوحدانية (الله) التي لا مثيل لها (unique)، ويرى أننا لا نعرف الله بهذه الوسائط فحسب، بل معرفة أيّ شيء آخر إنما تتم بالطريقة نفسها.

يستخدم هيغ مصطلحين أساسيين لعرض فكرته: الأول significance بمعنى الدال أو المشير، والآخر interpretation بمعنى التفسير أو التأويل، فالدال أمر خارجي والتأويل أمر ذهني، والمعرفة تتكوّن من تركيبهما، فنحن نعيش في عالمٍ جميعُ موجوداته دالّة، أي أنها تعطينا معنى معيناً، وهذه هي الميزة التي تسمّى بالوجود في البيت (homeness)، وهي خصوصية مهمة لاستمرار حياة الإنسان؛ أي أن العالم ليس صندوقاً مغلقاً يقف الإنسان محتاراً أمامه، بل إنه يستطيع التعرّف عليه، وللعنصر الدال ـ وهو أمر خارجي ـ أهميّته في هذه العملية، وإن كانت المعرفة تتمّ نتيجة نشاط ذهن الإنسان، فإذا عرفنا كيفية التعامل مع هذه الدوالّ، سننتبه إلى وجودها، من هنا تمتزج المعرفة بالعمل ويرتبط اختلاف ردود الأفعال باختلاف المعاني.

ويذهب هيغ إلى أن الإنسان يميل للذرائعيّة (pragmatic) متأثراً بغريزته، أي يختار دوالّ تؤمّن بقاءه وترفع حوائجه، وتنبع هذه الطريقة من الانتقاء من وجدان الإنسان، فهو بطبيعته يهتم بنقل دوال إلى ذهنه تساعده على البقاء أكثر من الدوال الأخرى، فالدوال التي تنتقل إلى ذهنه تأوّل وتفسّر، فتولد منها المعرفة، وتتمّ عملية التفسير والتأويل على ضوء الحاجات والملاحظات الذرائعية، ولذا يفسّر دالّ ما أحياناً بصور مختلفة.

بعض التعبيرات غير قابلة للجمع (exclusive)؛ فمثلاً لا نستطيع تفسير دالّ حسّي واحد بكلب وثعلب، لكن بعض التعبيرات ملائمة (compatible)، كتعبيرنا عن شيء واحد بحيوان وكلب، حسب حاجتنا لذلك، فكلمات: «حيوان» و«كلب» قابلة للجمع، وترتبط طبقات المعنى فيها بصورةٍ دقيقة بإمكان تلائم التعبيرات المختلفة.

قد تفسّر الكلمات على الورق أحياناً بأنها نتيجة التقاء صدفي للقلم والورقة، فيما تفسّر أحياناً أخرى بكلمات ذات معنى، وثالثة بألغاز، وهذه التعبيرات كلّها قابلة للجمع، ويعود اختلاف التعبير والتفسير ـ إضافةً لاختلاف الأغراض ـ إلى مدى معلومات المفسّر أيضاً.

يدخل هيغ ـ بعد بيان هذه المقدمات ـ في صلب موضوعه، ساعياً لإثبات أننا نتخذ طريقةً واحدة للارتباط بأقسام الدوالّ الثلاثة، أي الطبيعة والإنسان والله، وفي الواقع الأقسام الثلاثة هذه، هي أقسامٌ للوجود أيضاً؛ فوجود الشيء بالنسبة لنا دلالته؛ لأننا لا نستطيع إدراك شيء لا دلالة له.

إننا نعتبر ـ وإن لم نمتلك دليلاً ـ أصل وجود عالم الطبيعة وإمكان معرفته أمراً مسلّماً، من خلال عملٍ تفسيري، ثم نقوم بتجارب خاصة (المعتقدات الأساسية) بناءً عليه، كالإحساس بالحرّ والبرد، كما نعتبر الإنسان عنصراً مسؤولاً، حين تناوله بالبحث، ونعتقد أن مسؤوليته ناتجة عن الأحكام الأخلاقية التي يمكن التعرّف عليها، كذلك نعتبر أصل وجود الغيب وإمكان انكشافه لنا من المسلّمات، ونقوم ـ على هذا

الأساس ـ بتجارب دينية خاصة، كرؤية نصرة الله وعونه أو سخطه في حادثةٍ ما.

لكن كما لا يمكننا إقناع أحد بوجود عالم المادة بالبراهين، كذلك لا يمكننا إثبات إلزامات أخلاقية له بالاستدلال، كما لا نستطيع البرهنة على وجود عالم الغيب.

إن حاجة الفرد للتفسير الطبيعي للأشياء إنما هي لأجل بقائه، الأمر الذي يدفعه للإيمان بالمادة وعالم الطبيعة وإمكان معرفتهما، وهذه الحاجة وإدراكها ليس أمراً خارجياً، إنما هو نابع من ذات الإنسان، وفي المجالات الأخلاقية أيضاً حاجة الفرد للتفسير الأخلاقي هي التي تضطرّه للإذعان بالإلزامات الأخلاقية؛ فحينما يمرّ شخصان بطفلٍ مجروح، يفسّر أحدهم الحادثة على أنها طبيعية ويمضي، فيما يقدّم الآخر ـ إضافةً لهذا التفسير ـ تفسيراً أخلاقياً، ويرى نفسه ملزماً بإلزامات أخلاقية لمساعدة هذا الطفل، وهذان التفسيران متلائمان، وبينهما نوعٌ من التسلسل، أي أن التفسير الأخلاقي لا يتمّ من دون خلفية، بل يقوم على تفسير طبيعي؛ فإذا أردنا إلزام أحد بالدائرة الأخلاقية، فلا يمكننا ذلك عبر ممارسة استدلال يهدف إثبات وجود إلزامات أخلاقية، بل يجب علينا تفعيل إحساسه بالحاجة إلى التفاسير الأخلاقية.

المسألة نفسها بالنسبة للتفسير الديني؛ أي أن ما يعبّر عنه بصورة طبيعية، يقع أحياناً موضوعاً للتفسير الديني. فحينما نرى خشبةً تطفو على الماء ـ ونحن في حال غرق ـ ثم ننجو بواسطتها، نفسّر هذا الحدث على أنه حدث طبيعي مبنيّ على قانون العلية، كما نفسّره عنايةً إلهية أتت لإنقاذنا، وهذا التفسير الديني وُلِد في ظلّ ذلك التفسير الطبيعي، لكنه منبعث من حاجتنا للسكون والطمأنينة التي يكفلها لنا الله.

يرى المؤمن في هذا العالم أموراً ودوالاً، وأفضل ما يستطيع فعله قبالها الاعتماد عليها والتبعية لها، فتشكّل الطبيعةُ ومعرفتها الأرضيةَ الخصبة لانبثاق التفاسير الدينية، لهذا اعتبرنا معرفة الله والإيمان به مبتنياً على معرفة الطبيعة والتصديق بها، ومعنى ذلك أنّ الحوادث الطبيعية والنظم والهداية، تصنع الأرضية المناسبة للتفسير الديني، فنحن لا نمارس ـ ثمّة ـ ستدلالاً، بل نواجه الله بشكلٍ من الأشكال من خلال الطبيعة، ولدعوة

الإنسان إلى الإيمان، يجب علينا دعوته لمعرفة نفسه واحتياجاته، فإذا انبثق إحساس الحاجة إلى الله في قلبه، نمت شجرة الإيمان في حياته.

وفي الختام، يقرّ هيغ بأن في الإيمان بالله ومعرفته نوعاً من المجازفة، فعلى الإنسان أن يتخذ قراراً محدّداً وخياراً معيناً (معتقد جذري) في أيّ حال من الأحوال، لكنها مجازفةٌ لا تمنع المعرفة، كما أن سائر المعارف الجذرية المتعلّقة بالمادة والإنسان تستلزم هي الآخرى نوعاً من المجازفة؛ فنرى أنفسنا ملزمين بالاعتراف بوجود عالم المادة دون أن نعرف سرّه، كما أننا نجهل آلية هذا الاعتقاد.

كذلك، يرى الإنسان نفسه ملزماً بقبول بعض الأحكام حين مواجهة أناس آخرين، جاهلاً سرّ هذا الأمر، كما يرى بعض الناس أنفسهم مضطرين للإيمان بوجود الله في مواجهتهم لعالم الغيب، وإن لم يكن إيمانهم مبتنياً على استدلال، لكنه معقول ومقبول لدينا، كما هو الحال بالنسبة لعالم المادة[١].

التفسير الرابع ـ المعرفة بالآيات بمعنى التذكر

تبتني هذه القراءة على قبول العلم الحضوري والمسبق بوجود الله تعالى بصورة فطرية وسابقة على الاستدلال والتجربة، لكن هذا العلم قد أصابه الفتور بسبب الذنوب والابتعاد عن الله، ويؤدي التأمل في الطبيعة ـ بوصفها علامات وآثار على وجود الله ـ إلى استرجاع ذكريات «اللقاء الحضوري مع الله» والميثاق الأزلي معه، وبالنتيجة تنبّه الإنسان.

---

(١) أوردنا رأي جون هيغ اعتماداً على كتابه «فلسفة الدين» ومقال «حقيقة الإيمان»؛ راجع: فلسفة الدين، جون هيك، ترجمه للفارسية: بهرام راد، انتشارات الهدى، الفصل السادس؛ ويجدر التنبيه هنا إلى أنه على الرغم من الادعاء في مقدّمة الترجمة الفارسية أنها تمّت للطبعة الرابعة من الكتاب، لكن تطبيق الترجمة على النص الأصلي، يظهر أن قسماً من البحث المذكور هنا لم يترجم؛ وهو الصفحة ٧٥ من الطبعة الرابعة، كذلك راجع مقال «حقيقة الإيمان» في كتاب: Philosophy of Religioned. George Abernethy ... Newyork, The macmilan company p. 252.

تعني الآية الأثر والعلامة، ولها أقسام مختلفة: وضعية كاللغة، وغير وضعية (تكوينية)، وهو القسم المراد هنا، فللدوالّ في دلالتها على مدلولها مراتب متعددة، إذ تدلّ في بعض الأحيان على فردٍ من مجموعة، فأثر القدم يدلّ على مرور أحد ما، وبتمحيصٍ أكثر قد نتوصل إلى مواصفات العابر، ككونه امرأةً أو رجلاً.

المسألة المهمة أن العلائم المذكورة لا يمكنها تحديد العابر بدقة، إلا أن تكون لنا معرفة مسبقة بمواصفاته، أو أن نراه، أو نقوم بتحديده اعتماداً على معرفة آخرين له[1].

ونلاحظ ـ لدى مراجعة آيات القرآن ـ أن خلق السماء والأرض وسائر الأمور الطبيعية الأخرى إنما ذكرت بوصفها آيات وعلامات على الذات الربوبية نفسها: **﴿ذلِكَ مِنْ آياتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾**؛ **﴿وَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَأَيَّ آياتِ اللهِ تُنْكِرُونَ﴾**، فلو لم تكن للإنسان معرفةٌ سابقة بالله تعالى، لكان وجود خالقٍ للطبيعة وناظم لها هو أكثر ما يمكن أن يدلّ عليه التأمّل في خلق السماء والأرض.

يبدو من الأفضل تفسير المعرفة بالآيات التي دعا إليها القرآن الكريم، بأن الإنسان مدعو للتأمّل في علامات الرب وآثاره التي يحسّ بها في أعماق وجوده، ويميل له بفطرته، ويحمل ذكريات مبعثرة عن اللقاء به في عالم الذر، فيزيل التأمّل الغبار عن تلك الذكريات، ويتنبّه الإنسان بتصفية باطنه ومشاهدة آثار ربّه، فيذكره على وجه التعيين، لا أن يعرف بوجود خالق وناظم مجهول.

وثمّة شواهد أخرى على هذا الرأي، منها: أن المفسرين ـ تبعاً للأئمة من أهل البيت ـ اعتبروا الآية الشريفة: **﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾** مشيرةً إلى كون المعرفة بالله فطرية، كما قال الإمام الصادق عليه السلام في تفسيرها: «فطرهم على

---

(١) يؤكّد السيد الطباطبائي في الصفحة ٧٦ من كتاب «نهاية الحكمة»، نشر جماعة المدرسين، أن التمييز الدقيق والتعيين لا يتم إلا بالوجود، وجمع مفاهيم ماهوية وكلية لا توصل للتشخيص الفردي (تعيين الفرد).

المعرفة به»[١]، وتؤكّد الأمر روايةٌ أخرى مفادها أن الإنسان لو لم يعرف الله من قبل، لما استطاع معرفته أبداً[٢]، والذي يبدو أن هذه الرواية تدلّ على أن الاستدلال والبرهان يمكنهما الدلالة على وجود فرد من مجموعة ما، لكن معرفة ميزات ذلك الفرد وصفاته بصورة دقيقة منوطةٌ بحضوره ومشاهدته.

الشاهد الآخر في هذا المجال هو عدم ذكر عالم الخلق بوصفه علامةً للجميع، فلو كانت العملية عملية استدلال لما اختصّته الآيات القرآنية بالمؤمنين دون غيرهم، أو لم يعد علامةً لمن لم ينسوا الميثاق على أقل التقادير: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ**﴾.

وتعدّ الآيات القرآنية تكذيب الآيات الإلهية نتيجةً لنقض المواثيق ونسيانها: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ**...﴾، ويدلّ هذا على أن الكفر ليس عدم معرفة الله؛ لأن الجميع يعرفه، بل هو التغاضي عما هو معلوم ومعروف.

وأكثر من ذلك دلالةً وصراحة، الآياتُ القرآنية التي تعتبر الآيات التكوينية والتشريعية لا تفيد غير المؤمنين ومن نقضوا عهدهم وميثاقهم: ﴿**وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾، وهم الذين لطالما نبّههم الله بآياته كي يتذكّروا الميثاق العظيم، لكنهم أعرضوا عنها وهم أظلم الناس أجمعين: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا**﴾، وتدلّ هذه الآيات على كون السماء والأرض آيةً لمن يحتفظ بإيمانه الفطري فحسب، أو من يحتفظ بذكرياته عن عالم الغيب.

خلاصة واستنتاج

من التفاسير الأربعة التي ذكرناها للمعرفة بالآيات، أو على حدّ تعبير جون هيغ المعرفة بالوسائط، لا يمكننا قبول تفسير هيغ، ولسنا هنا بصدد مناقشة رأيه بشكل

---

(١) تفسير نور الثقلين للعروسي ٤: ١٢٨، نشر اسماعيليان.

(٢) أصول الكافي ٢: ١٣، ح ٤.

مفصّل، لكن تجدر الإشارة إلى أهمّ نقاط الضعف في رأيه، فتبعاً للوثر[1] في تفسيره للإيمان، اعتبر جون هيغ الاتكال ركناً أساسياً في الإيمان، مؤكّداً على دوره في المعتقدات الجذرية جميعها؛ لأن على الإنسان في النهاية اتخاذ القرار بشأنها، وهو ما يكون فيه نوع من المجازفة دائماً.

المشكلة الأساسية لدى هيغ نظرته الذرائعية للمعرفة البشرية، فهو يعتقد بأن المعرفة البشرية تنجز على أساس حوائج الإنسان، لهذا يجيز تفسير ظاهرةٍ واحدة حسب مستويات مختلفة من حاجات الإنسان بطرق مختلفة، وتكشف المعرفة الدينية عنده عن حاجات الإنسان أكثر مما تكشف عن حقائق عالم الواقع، وفي رأيه لا يختصّ هذا بالمعرفة الدينية، بل المعارف جميعها مرتبطة بحاجات الإنسان أيضاً، لكن الحقيقة أن الإيمان ليس قراراً مبنياً على الاتكال ومصحوباً بالمجازفة حول أمر مجهول (الذات الربوبية)، بل هو اتكال على موجودٍ معلوم (الذات الربوبية)، وطمأنينة به، والفارق بين هذين القولين كبير.

والإشكال الرئيس في رؤية هيغ اعتقاده بإمكان حصول الإنسان على تفسير ديني دون الإيمان برب معيّن، متعالٍ عن عالم الطبيعة، وهو مغزى دعوة الأديان، وهذا ما يخالف مرتكزات المؤمنين التي يريد هيغ تفسيرها.

ولا يعني هذا أن لا وجود لنقاط إيجابية ومفيدة في نظريّته، لكن لا يسع المقام لاستعراضها.

أما التفاسير الثلاثة الأخرى، فبغضّ النظر عن الإشكالات الجزئية الواردة عليها جميعاً، نرى أن لا مانع من تعدّد الطرق في مجال إثبات وجود الله، فتعدّد الطرق في معرفة شيء واحد أو التذكير بوجوده (الذات الربوبية) ناشئ عن تعدّد أبعاد الإنسان نفسه؛ فعقل الإنسان العلمي يقتضي طريقةً علمية، وعقله الفلسفي يستدعي طريقةً

(١) Martin Luther (1483- 1546) مارتن لوثر، مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية.

فلسفية، ومن جهة أخرى روح الإنسان محتاجة للقاء حضوري لمعرفة الله في مستوى أسمى من المعرفة العقلية، والذي تمّ ـ على حد تعبير القرآن الكريم ـ في عالم الذرّ، ويستعيد الإنسان اليوم ذكرياته من ذلك اللقاء عبر التأمل في الطبيعة، وفي نفسه، وفي سائر آيات الله.

فطعن العرفاء بالفلاسفة واستهزاؤهم بهم، ليس لعجز العقل عن إثبات وجود الله، بل لاعتقادهم بلا منطقيةِ حرمان الإنسان نفسه مشاهدةَ الله ما دام ذلك ممكناً له، ولذا نرى جلال الدين الرومي يأخذ على الفلاسفة عدم استماعهم لصوت الله الذي يترنم في الطبيعة، وعدم رؤيتهم لجلاله وجماله، وتعاملهم معه بصفته موجوداً غائباً يبحثون عن دليل لإثبات وجوده.

اعذرني! إن كنت لا أرى مع كلّ هذه الغوغاء والأصوات والأصداء والصراعات![1].

الأشعار التالية دليلنا على دعوة الرومي وسائر العرفاء للسموّ من عالم العقل إلى عالم الحضور، لا نبذ العقل في نطاقه الخاص به:

إذا كان لك بصر فلا تسِر كالأعمى، وإن لم تكن بصيراً فالزم العصا

إذا لم يكن لك بصر، فاجعل عصا الاستدلال والبرهان قائدَك

وإن لم تكن لديك عصا الاستدلال وسرت من دون مرشد، فستواجه الضباب على كل طريق

وسر كما يسير الأعمى، كي تخلص نفسك من الأحجار والآبار[2].

ويتجاوز ابن عربي هذه الآراء ليقول: إن مجالات المعرفة البشرية جميعها ـ سواء منها العلم والعقل أو الكشف والشهود ـ تثير حيرة الإنسان، ولن يحصل على الطمأنينة والسكينة إلا في ظلّ الحب والانجذاب، مسمّياً هذه المرحلة بـ «الإعلام الإلهي»، ويقصد بذلك أن مادام الإنسان يسعى بنفسه لمعرفة الله، سواء بالعلم أو الفلسفة أو

---

(١) جلال الدين الرومي، المثنوي ٦، البيت: ٢٥١٢، تصحيح: الدكتور استعلامي.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٠، البيت: ٢٧٦ إلى ٢٨٠.

العرفان (الشهود)، فلن يطمئن أبداً لنتيجة سعيه؛ ولا يمكنه الاطمئنان والاستقرار حتى يهبّ عليه نسيم الإعلام الإلهي (معرفة يهبها الله ولا يتوصّل الإنسان إليها بنفسه)[1].

ملخّص الحديث: إن بإمكاننا تقبل طرق مختلفة في تفسير المعرفة بالآثار، ويعود سبب ذلك إلى وجود أبعاد مختلفة في الإنسان نفسه، ولعلّ تعدّد صور دعوة القرآن للمعرفة بالآيات دليلٌ على إمكان معرفة الله كذلك بطرق مختلفة؛ فبعض الآيات القرآنية تعدّ الخلق آياتٍ للعلماء: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٢٧: ٥٢)، وفي موضع آخر عدّت لأصحاب الفكر والعقلاء: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦: ٦٧)، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١٦: ٦٩)، كما عدّت في آيات أخرى للمتذكّرين: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (١٦: ١٣).

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٤: ٣١، دار الفكر.

عقلنة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي

الشيخ أكبر قنبري(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل

يقسّم المختصّون التاريخ إلى مراحل مختلفة من قبيل القرون الأولى (القديمة) والقرون الوسطى، والعصر الجديد، ويقسّم العصر الجديد بدوره إلى مراحل أخرى كعصر النهضة والإصلاح الديني وعصر التنوير؛ أما عصر النهضة والإصلاح الديني فقد ظهرا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وشمل عصر التنوير القرن السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص.

كان العقل والوحي الملاك والحجّة في القرون الوسطى؛ فإذا أريد من العقل إثبات قدراته فإن ذلك يُقسّم من خلال معرفته للوحي، لقد كان النزاع الدائر بين المتكلّمين والفلاسفة في المسيحية والإسلام أيضاً متمركزاً حول مستوى قدرات العقل قبال الوحي وتساويهما أو تفوّق أحدهما على الآخر، وجوانب القرون الوسطى كافّة كانت تعكس ماضيها الديني وأبعاده، ولم يكن للعقلانية قبل عصر التنوير سمات مخالفة

(*) مسؤول مؤسسة الرؤية المعاصرة للدراسات الفكرية في طهران، والمهتمة بنشر دراسات رموز التيار الإصلاحي.

للدين أو غير دينية.

يصنّف آتين جيلسون ـ المختصّ بتاريخ القرون الوسطى ـ فلاسفتها إلى:

١ ـ أولئك الذين قالوا: «بما أن الله كلّمنا فلا حاجة للتفكير».

٢ ـ الذين يقولون: «إن القانون الإلهي يُحتِّم على البشر معرفة الله من خلال السبل العقلية والفلسفية»؛ لأن أولى الوظائف البشرية هي إعمال العقل، تلك الموهبة الربانية[١].

وتكلّم جيلسون عن ثلاثة أنماط فيما يخصّ العقل والوحي والعلاقة بينهما، وقد نجم عن هذه الثلاثة ظهور ثلاثة اتجاهات أو كما يقول جيلسون: ثلاث مدارس هي: مدرسة أغوسطين، ومدرسة ابن رشد، ومدرسة توما الأكويني.

وتعتبر مدرسة أغوسطين ـ حسب جيلسون ـ الدين بديلاً لجميع المعارف البشرية، سواء كانت في الأخلاق والمعنويات أو في العلوم التجريبية، ومع وجود الدين لا حاجة للعقل والفكر الفلسفي إطلاقاً.

وخلافاً لهذا، ذهبت مدرسة ابن رشد إلى القول بأصالة العقل وانعدام دور الوحي في المعرفة البشرية، أما مدرسة توما الأكويني فجاءت مخالفة للاثنتين السابقتين، حيث اعتقدت بوجود ترابط بين العقل والوحي للوصول إلى الحقيقة المطلوبة، وكان جيلسون مؤيّداً لهذا الرأي[٢].

لقد احتفظ الاتجاه المدرسي عبر القرون الوسطى بشعار «أؤمن ثم أدرك»؛ من هنا كان لاهوته في واقعه ـ رغم طابعه الفلسفي ـ مقولةً من مقولات الكلام، أي الكلام المستند للوحي.

---

(١) آن فرمانتل، عصر اعتقاد، ترجمة: أحمد كريمي، منشورات أمير كبير: ٦.

(٢) آتين جيلسون، روح فلسفة قرون وسطى، ترجمة ع. داوودي، منشورات الثقافة والعلم، ١٩٩١م: ١٢؛ يراجع أيضاً: آيتن جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطى، ترجمة شهرام پازوكي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٩٢م.

وبينما كان عصر النهضة يشهد شعارات النزعة الإنسانية؛ تعرّضت مصداقية الوحي مرّةً أخرى لشبهات الملحدين في العالم المسيحي الغربي، أولئك الذين كذبوا الرسل والآباء، وعلى الرغم من أنّ أتباع النزعة الإنسانية لم ينكروا صلاتهم بالمسيحية إلاّ أنهم لم يعترفوا بقدسية الكنيسة.

أما في عصر التنوير، فقد خضع الوحي مرّةً أخرى للنقد العقلي عندما رأى أرباب المعرفة في العقل وسيلة الإدراك الوحيدة، وقد انطلق هذا العصر في القرن الثامن عشر على أساس القراءة المادية للحياة والمتمثلة إبان النهضة في الفنّ والدين والسياسة والعلوم الطبيعية، وإذا أردنا متابعة بدايات فلسفة عصر التنوير فعلينا الرجوع إلى تاريخ إنجلترا.

وقد شقّ هذا التيار طريقه إلى فرنسا أولاً، ومن ثم إلى ألمانيا بشكل مباشر من إنجلترا نفسها[١]، ولعلّ المطالعة الأولية لهذا العصر تقودنا إلى تغليب طابعه النقدي المشكّك تجاه الدين.

تيارات عصر التنوير

يمكننا ـ بتسليط الضوء على عصر التنوير ـ تمييز ثلاثة أجيال:

١ ـ أولئك الذين يؤيدون الدين الطبيعي[٢] والدين الإلهي معاً، أي الذين كانوا يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الله عن طريق الوحي والقوانين الطبيعية في عرض واحد؛ حيث يغدو الوحي وشريعة العقل ـ أو الدين العقلاني ـ وسيلتين متساويتين[٣]؛ لذا امتطى أتباع اللاهوت الطبيعي والمسيحيّون جواداً واحداً في هذه المرحلة.

---

(١) آرنست كاسرر، فلسفة روشنكرى، ترجمة: يد الله موقن، منشورات نيلوفر: ١٧.

(٢) يراجع في معنى الدين الطبيعي: ميرچا اليادة، دين پژوهي، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية ١: ١١٩، ١٢٠.

(٣) آيان باربور، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مركز النشر الجامعي: ٧٤.

٢ ـ القول بالدين الطبيعي ورفض الوحي، يقول ديدرو في هذا الصدد: «إن لكلّ ذي بدايةٍ نهاية، وكل ما لا بداية له لا نهاية له، وأديان اليهود والنصارى لها بدايات، وليس هناك دينٌ مجهول البداية إلاّ الدين الطبيعي، إذن هو وحدَهُ الذي لا نهاية له؛ بينما جميع الأديان الأخرى مصيرها الفناء والزوال، وإنّ كلاً من اليهود والمسيحيين والمسلمين والمشركين، إما تابع لإحدى فرق الدين الطبيعي، أو مرتدّ عنه؛ فالدين الطبيعيّ هو الدين الحق وبالإمكان إثبات ذلك»[1].

٣ ـ أولئك الذين يرفضون الدين بشتى أشكاله، أعمّ من كونه إلهياً أو طبيعياً، وقد كان لهم وجود في فرنسا، نأخذ منهم فيورباخ على سبيل المثال، وهو الذي كان يقول: إنّ المادة قائمة بنفسها؛ لهذا أنكر وجود الله والاختيار وبقاء الروح، وكان يقول: إنّ الطبيعة وحدها هي التي تستحقّ العبودية: «أيتها الطبيعة! يا من يحكم جميع الكون! وأنتم أيها المترعرعون في كنفها من عقل وفضيلة وحقيقة كونوا جميعاً أرباباً إلى الأبد»[2].

لقد وثق مفكّرو عصر الأنوار بقدرات العقل، ليس في مجال العلم والدين فحسب، بل في شتى مجالات الحياة الإنسانية، وكانوا على موعدٍ مع «نيوتن جديد في علوم الاجتماع».

إفرازات عصر التنوير

نظراً لقيام بدايات حركة التنوير على مناهضة الكنيسة والتمرّد على الدين الأمر الذي أفرز ثلاثة اتجاهات جديدة: الرومنطيقية في الأدب، التدين الفردي، الاتجاه الفلسفي وردود فعله.

أما بالنسبة للاتجاه الأول، فقد ارتكزت مواجهاته في أغلب الأجيال على العقل وإن

---

(١) آرنست كاسرر، فلسفه روشنكرى: ٢٥١.

(٢) آيان باربر، علم ودين: ٧٧.

لم يلغ انتماءه للدين؛ حيث كان يعتقد بأنّ التوجّه للعقل يتجاهل جملةً من التجارب البشرية.

ونظراً لتقاعس الكنائس الرسمية إبان عصر التنوير، أخذت الديانة الفردية (الشريعة القلبية) بالانتشار والتطوّر في القرن الثامن عشر، فجاء هذا التيار إحياءً لقوّة المسيحية التقليدية، وكانت الاحتجاجات والاستدلالات العقلية والنقلية جميعها تقليديةً يحاولون من خلالها التوفيق بين معتقداتهم وما نقل في الكتاب المقدّس، وبما أنهم يولون أهميةً أكبر للتدين القلبي، على حساب الاعتقاد الكلامي من هنا مهّدوا الطريق لليبرالية البروتستانتية الكلامية، وكان كانط من جملة المتأثرين بهذه الحركة حتى أنه قال: «لا حاجة إلى دليل على وجود الربّ، إنما هو مجرّد إحساس قلبي وتلقي ذاتي»، لقد كانت هذ الأفكار من أقوى النظريات في أوروبا.

أما بالنسبة للإفراز الفلسفي، فلابد من التذكير بمسائل:

١ ـ هيوم ومذهب الشك الفلسفي

كتب ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م) مطارحات في الدين الطبيعي نُشرت سنة ١٧٧٩م تبنّى باللغة الفلسفية مذهب الشك؛ فأثبت براهين الدين الطبيعي واحداً بعد الآخر، وقد لامَ عصر التنوير على ثقته العالية بالعقل في شتّى المجالات؛ فوجّه بتشكيكاته ضربات دامغة لبنية هذا العصر المتعكّز على عصاً واحدة هي العقل.

ومع أنّ هيوم، كان له إيمان جزئي؛ إلاّ أنه كان يقول: لا يمكن ـ منطقياً ـ إثبات الرب أو إنكاره، لذا من الأفضل تجنب الخوض في هذا الموضوع.

لقد شكّلت مسألة العلّية حجر الزاوية في بحثه التشكيكي؛ فكان يعتقد بأنّ: «تصوّر العلية لابد أن يكون ناشئاً عن وجود نسبة وعلاقة بين الأشياء»[1]، والتماثل أو التقدّم

(١) فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمة: أمير جلال الدين أعلم، منشورات سروش ٥: ٢٩٧، نقلاً عن رسالة درباره طبيعت آدمي: ٧٨.

الزمني لا يوجبان عنده العلّية إطلاقاً؛ إذاً «لابد من ملاحظة علاقة ضرورة بين الأشياء»، وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: ما منشأ تصوّر علاقة الضرورة؟ ومن هنا يتفرع سؤالان آخران هما:

أولاً: ما هو الدليل على لابدّية كون كلّ حادث معلول؟

ثانياً: لماذا نستنتج أن لكلّ علّة خاصة معلول خاص بالضرورة؟ وما هو نوع الاستنباط الذي يقودنا من واحدٍ لآخر؟ وما هو نوع الاعتقاد بذلك كلّه؟

يقول هيوم: إنّ المبدأ القائل بأنّ لكلّ ذي بدايةٍ علّة ليس من قبيل المسلّمات الغيبية ولا من المبرهنات. إنّ «فرضية تعلّق المستقبل بالماضي لا تستند إلى أيّ دليل، إنما هي ناشئةٌ من الأدات التي نلتزم بها، فنطلب من المستقبل ما ألفناه سابقاً»، «إذن فالعقل ليس هو مرشد هذه الحياة بل العادة والألفة، وهذا ما يفرض على الذهن في الأحيان كافّة أن ينظر إلى المستقبل بما يطابق الماضي، إنّ هذه الخطوة وإن سهلت لن يتسنّى للعقل تجاوزها أبداً»[١].

ثمّة ارتباط وثيق وتأثير واضح للعادة والألفة في تحليلات هيوم وتفسيراته للعلّية، وهي تلك العادات الصادرة عن الأفكار الموروثة من التعلّم في عهد الصبا والطفولة، حتى أخذت تسري في أعماقنا، ويرى هيوم أن الدين ينبع من بعض الانفعالات من قبيل الخوف من البلاء والأمل في تحقيق السعادة أو الاستقرار، ذلك أنّ هذه الانفعالات راجعة إلى قدرة خفية وعاقلة، وقد سعى البشر عبر الزمن كي يمنحوا الدين طابعاً عقلانياً ويثبتوه بالأدلّة والحجج، إلاّ أن غالبية تلك الأدلّة لم تصمد أمام النقد طويلاً، مع هذا كلّه، كان هيوم يرى أنّ الدين معتمد على الوحي والإلهام، إلاّ أنه ـ أي هيوم نفسه ـ لم يكن مؤمناً بذلك الوحي والإلهام أبداً.

لقد كان الأساس الذي قام عليه عصر التنوير كامناً في أنّ عقولنا تستطيع إدراك

---

(١) المصدر نفسه: ٣٠٠.

الواقع، إلاّ أنّ هيوم كسر شوكة العقل، وأنكر حجيته، عندما شكّك في إدراك الضروريات وتحصيل اليقين، وهذا ما شكّل أوّل ردّ فعلٍ فلسفي على التنوير؛ فقد رفض مفكّرو عصر التنوير الدينَ بواسطة العقل، أما هيوم فرفضه عبر نفي العقل نفسه.

٢ ـ كانط ونقد العقل المحض

بعد ذلك جاء كانط، وقال: «إني أعترف علانيةً بأن نصيحة ديفيد هيوم هي التي أيقظتني من سُباتي قبل سنين، أعني سبات الإذعان الديني»[١].

لقد تمحورت أعمال كانط الفلسفية حول فرضية ماوراء الطبيعة وعدمها، ثم تساءل من خلال ذلك عمّا إذا كان عالم ما بعد الطبيعة قادراً على تعزيز علمنا بما يتعلّق بالواقع أو لا؟[٢]، وقد شكّلت مواضيع الإله والاختيار وبقاء النفس أبرز مسائل عالم ما وراء الطبيعة؛ إذاً بالإمكان تقديم السؤال على النحو التالي: هل بإمكان ما وراء الطبيعة أن يمنحنا يقيناً بخصوص تلك المسائل الثلاث؟

يرى كانط أنّ العلم يحصل نتيجة عمل منسّق بين الذهن والعين الخارجي، وكان له رأي يخالف ما كان عليه القدماء من أن الذهن مرآة عاكسة لوقائع العالم، إنه يرى أن العقل ليس مرآةً، بل نحن من يطلّ على العالم من خلال هذه العدسات، إذاً لابد من التأكيد على مدى صحّة وكذب الذهن في تقاريره الصادرة؛ وعليه فلابد للفلسفة أن تدرس أبعاد هذا الذهن؛ ذلك أن العلم نتيجُ تنسيقٍ بين الذهن والعين، فالعين هي ناقل مدركاتنا؛ لأنها سبب في ظهورها أمامنا، إنّ حواسنا تعمل على تأطير المعلومات بالزمان والمكان مع الترتيب، ثم يأتي الفهم والإدراك فيصنّف كل واحدةٍ من المدركات

---

(١) عمانوئيل كانط، تمهيدات، ترجمة: غلام علي حداد عادل، مركز النشر الجامعي: ٨٩.

(٢) فردريك كابلستن، تاريخ فلسفه، أز ولف تا كاشت، ترجمة: اسماعيل سعادت ومنوچهر برزكمهر ٦: ٢٢٩.

في حيّزٍ خاص، وعلى هذا الأساس تغدو المعرفة تلك المدركات المؤطرة بالزمان والمكان والمنقادة لقوانين قوة الإدراك، وبما أنّ صورة المعقولات الدينية (الرب والاختيار وبقاء النفس) لم تحدّد بزمان ومكان، إذاً فصانع هذه المعرفة ليس عينياً، نعم، ليست من قبيل الوهم أو الخيال.

ويرى كانط أننا لو لم نفهم حقيقة هذه الصور وعملها سيتحول عالم ما وراء الطبيعة إلى مسرحٍ من الجدال العبثي، لقد اتخذت فلسفة كانط من الإدراك والعقل أصلاً، ثم حاولت تطبيق الأشياء عليه، وذلك بدلاً من اعتبار الأشياء هي الأصل، لتطبيق الإدراك عليه، والنتيجة صيرورة العالم صنيعةً للذهن.

يعتقد كانط أنّ الفلسفة النظرية نتيجٌ لخطأ فادح ارتكبه العقل وحده، وإنّ البراهين التقليدية باطلة؛ لأنها تعتمد على قانون العلّية، فهذا أصل يعود إلى عالم الظواهر مجرّداً عمّا في الذات (phenomenon) وليس إلى عالم الأشياء بذواتها (noumenon).

ويستدلّ كانط قائلاً: «إن ما أوردوه من أدلّة حول إثبات وجود الله ليست تامة وذات حجّية؛ لأنها إما تستند إلى أصل الجهة الكافية من قبيل الاستدلال بنظم العالم ودقته على وجود صانعه، أو إلى أصل الذات (الدليل الوجودي)، فأمّا الأصل الأول فهو لا يصدق إلاّ في عالم الأذهان، وأصل الذات أيضاً ليس بإمكانه أن يكون مبرّراً لصدق ما هو في عالم الأذهان على ما هو في عالم الأعيان»[1].

إذن، لابد من البحث عن دليل آخر للإيمان بالله، وهو عند كانط يخضع للإطار العملي الأخلاقي؛ فالأخلاق هي التي تصنع الدين وليس العكس، كما هو سائد حتى الآن، وهي أخلاق تصنع من قبل العقل العملي ـ المدرك والمحرّك حسب رأيه ـ وهي التي تمثل أساس الدين وجوهره، أي أننا نتخلّق أولاً ثم نتديّن.

كتب يقول: «بدون إعمال الأخلاق في الحياة يغدو كل ما يمارسه الإنسان في مرضاة

---

(١) بل فولكيه، فلسفة عمومي يا ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيى مهدوي، منشورات جامعة طهران: ٢٣٧.

الرب زعماً دينيّاً وعبودية كاذبة ومفتعلة»[١].

يعيّن كانط للفلسفة أربع قضايا رئيسة، يطلق عليها (الجدلية الطرفين)، أي الأحكام التي لا دليل عليها من الطرفين أو أنّ لكليهما أدلّة ثبوتية؛ فتمام بحوث الحدوث والقدم والبساطة والمركب في المادة، والجبر والاختيار ووجود أو عدم وجود الباري، إنما هي عنده من هذا اللون، لقد كان يقول: «هنالك أربعة أنواع للقضايا الجدلية الطرفين في العقل المحض، وإنّ جدليّتها هي بحدّ ذاتها دليل على وجود نقيض في الطرف الآخر لكلٍّ منها، مبتنٍ على أسس العقل المحض، وإنّ صدقهما محرز على حدّ سواء، وهذا نقاش لا تجيب عنه أدقّ الفروع والفنون الميتافيزيقية، بل هو عامل في تراجع الفلاسفة عن البحث في أولى مصادر العقل المحض، لم يأتِ هذا التعارض عن فراغ، بل هو قائم على أسس ماهية العقل البشري، لذا فلا نهاية له ولا محيص عنه»[٢].

لقد كتب كانط كتابه في نقد العقل المحض ليتوصّل إلى عجز العقل عن إثبات الأركان الثلاثة للأديان، وهي وجود الله، والاختيار، وخلود النفس، عن طريق الاستدلال، وقد عاد كانط وطرح الموضوع مرةً أخرى في كتاب: الدين في دائرة العقل المحض، مؤكّداً على ضعف أدلّة إثبات وجود الباري.

ويفنّد كانط في نقد العقل المحض الأدلة التقليدية لإثبات الباري، حتى أنّه يصرّح قائلاً: «ها أنا اليوم أحكم ببطلان جميع مساعي العقل النظري في علم اللاهوت وأنها خاوية في ذاتها؛ ومن جهة أخرى أقول: إنّ جميع أصول العقل الطبيعية لا تمتّ بأيّ صلة لمواضيع علم اللاهوت»[٣]، إلى أن يقول: «لذا يجب عليّ ترك العلم لكي أمنح الإيمان فرصته»[٤].

(١) استيفان كورنر، فلسفه كانت، ترجمة: عزت الله فولاوند، منشورات خوارزمي: ٣٢٣.

(٢) كانط، تمهيدات: ١٨٧.

(٣) كانط، سنجش خردناب (نقد العقل المحض)، ترجمة: مير شمس الدين سلطاني، منشورات أمير كبير: ٦٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٩.

كان كانط يعتقد أنّ الإله الذي يفرضه اللاهوتيّون والحكماء الربّانيون هو ممّا تذعن به قلوبنا، إلاّ أنهم يريدون إثبات وجوده بدليل العقل، وهو أمرٌ غير صائب؛ لأنّ تحصيل اليقين في هكذا نوع من المبادئ لن يتأتى بالدليل العقلي، وكلّما قدّموا دليلاً لم يكن وافياً ولا مقنعاً[١]؛ فإذا عجز الاستدلاليون عن الإثبات العقلي فلا حاجز أمام المنكرين، بل يغدو السبيل أمامهم مفتوحاً.

يقول كانط: «إنّ الأدلة ذاتها التي تظهر عجز الإنسان عن إثبات أفضل الموجودات كفيلةٌ أيضاً بإثبات عجزه عن إنكار وجوده... من هنا فأفضل الموجودات لدى العقل النظري ليس سوى غاية مثالية.. تلك الغاية التي لا يستطيع العقل القويم إثبات كنهها وليس بإمكانه إنكارها»[٢]، إذاً لا يمكن تصوّر لاهوت عقلاني إلاّ إذا اعتمدت الأسس الأخلاقيّة، ويضيف قائلاً: «لو لم توضع قوانين الأخلاق ضمن الأسس أو الخطوط المرشدة، لما كان بالإمكان ظهور لاهوت عقلاني بالمرّة»[٣]، وقد ذكر كانط ما توصّل في دراساته في جملة من كتبه منها (أسس ما ورائية الأخلاق) و (نقد العقل العملي)، وبهذا تبلور اللاهوت على أساس الأخلاق.

يفسّر كانط المفاهيم والتصوّرات وحلقات الكتاب المقدّس «في حدود العقل المحض» على أساس فرض دائرة متناهية الأبعاد تقف إلى جوار العقل، إلاّ أنها ليست بغريبة عنه، وإنما هي مما يعتبره العقل ضمن حدوده حتى يُقحمها مداراته النورية. إنّ العقل الذي ينير بذاته لا يقيم حلولاً للمشاكل، بيد أنه يكشف الأسرار[٤].

إنّ «الأخلاق وإن آلت إلى الدين» إلاّ أننا نبقى بحاجة للإيمان في الفجوة المنطقية بينها وبين صورة الربّ العقلانية ـ واضع الأخلاق والأعلى من البشر ـ ففهم قوانين

(١) محمد علي فروغي، سير حكمت در اوربا، منشورات زوّار ٢: ٢٣٦.

(٢) مير عبدالحسين نقيب زاده، فلسفة كانت، بيداري از خواب دكماتيسم، منشورات آكاه: ٢٨٣.

(٣) كانط، سنجش خرد ناب: ٦٥٩.

(٤) كارل ياسبرس، كانت، ترجمة: مير عبدالحسين نقيب زاده، مكتبة طهوري: ٢٠٨.

الأخلاق ليس من الدين في شيء، إلاّ أنّ الإنسان المتديّن يعتبر قانون الأخلاق من الأوامر الإلهية.

٣ ـ هيجل وعودة المشروع العقلاني للدين

وبعد كانط جاء هيجل، فاختار العودة للاهوت القائم على العقل، مفسداً بنقده كل ما عبَّده كانط من طرق، ومتخذاً من الدليل الفلسفي في الكمال المطلق نقطةً لانطلاقه، فقال: «لقد بلغ الأمر مبلغاً هذه الأيام جعل الفلسفة أمام خيار وحيد، هو الدفاع عن مضمون الدين أمام بعض مذاهب اللاهوت... فإذا أردنا معرفة الله فلابد لنا من اللجوء إلى الفلسفة، صحيح أنّ العقل كلّما حاول معرفة الأشياء المتعلقة بالربّ اتّهم بالخروج عن النص... وعلى العكس من ذلك، فإنّ حقيقة التواضع هي أن نعرف الله ونقدّره لا سيما في الدائرة التاريخية»[١].

لقد أماط هيجل الستار الذي وضعه كانط بين الذهن والعين؛ فوحّد بين الفكر الديني الفلسفي وبين علم الإنسان المعاصر، فقد كان يرى «أنّ موضوع الدين بشكل عام متمثلٌ في حقيقة وحدة الكائن والفكر»[٢]، وبهذا يكون هيجل قد عصرن الدين من خلال عقلانيّته.

لقد كانت مشكلة هيجل الأساسية قابعةً في آلية الانسجام بين المحدود واللامحدود، وبواسطة تفسير الدين الإنساني اعتزل هيجل اليهودية المستندة إلى الشريعة ـ وهي حسب رأيه دين غير إنساني ـ واعتنق المسيحية.

أدّت فكرة هيجل الدينية وكيفية الدفاع العقلاني عنه في صورة الديالكتيك إلى ظهور تيارات ثلاثة في تفسير حقيقة الدين والمعتقدات الدينية، ليصبح التفسير الديني بعد ذلك مسرحاً لنظريات علم النفس والاجتماع.

---

(١) هيجل، عقل در تاريخ، ترجمة: حميد عنايت، جامعة شريف الصناعية: ٤٥، ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٩.

كان التيار الأول يدور حول اعتبار الدين نتيجةً لاضطرار الإنسان، فيما تمحور الثاني حول اعتباره نتيجاً لاضطرار المجتمع، أما الثالث فدار حول مدخلية إيمان المتديّنين في مواجهة الرب.

٤ـ فيورباخ والتفسير السيكولوجي للدين

تعدّ كتابات فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م) الأولى من نوعها في تحليل علم النفس وقراءته للظاهرة الدينية، فقد وجدت فلسفة هيجل صداها الأوّل بين الهيجليين الشباب، وكان الأكثر تحمّساً فيهم فيورباخ نفسه، وعنه أخذت جميع التيارات القائلة بأنّ منشأ الدين يأتي نتيجة لجوء الفرد إلى ما يحلّ مشاكله.

يرى فيورباخ أنّ السبب الحقيقي للاعتقاد الديني يعود إلى الطبيعة الإنسانية وظروف الحياة والحرمان، فبعد أن رأى الإنسان عجزه أمام الطبيعة بادر إلى منح صفة الألوهية لها وللجنس البشري؛ لأنّ الجنس البشري يمتلك جميع الصفات المقترحة للربّ؛ وبهذا اعتبروه إلهاً، وهكذا صار الإنسان ربّاً تنازل عن صفاته للسماء، على هذا الأساس تكون أسباب الاعتقاد الديني عاطفيةً لا عقلانية، وحسب فيورباخ: «العاطفة أصل الدين».

يرى هيجل أنّه عندما تتحوّل العلاقة بين الربّ والإنسان إلى علاقة «المولى بالعبد»[١]، يبدأ التخلّي عن الذات وإنكارها؛ فالربّ الذي ليس على وئام مع الإنسان يعمل على تجاهله، أما عند فيورباخ فإن فرض أيّ نوع للرب هو عامل في إنكار الذات، «الموجود القدسي ليس إلاّ وعياً كاذباً خرج عن حدود وشروط الحياة الفردية»[٢].

ويتزامن إنكار الإنسان لذاته عندما «يخلق» الربّ، ثم يعتبره خالق الكون، يرى

---

(١) راجع: هيجل، خدايكان ونبده، بتعليق إلكساندر كوجو، ترجمة: حميد عنايت، منشورات خوارزمي، الطبعة الثالثة.

(٢) L. feuerbach، The Essence of Christianity. (New York) 1957، p. 14.

فيورباخ «أنّ الربَّ مقولةٌ يحتاج إليها الإنسان في حياته»[١]، فالربّ وغيره من المقولات الدينية ليست سوى صنائع للإنسان نفسه، ما يغدو أن يحوّلها إلى خالق، لتكون النتيجة شلّ حركة الإنسان وتعطيل أفكاره، فيجهد نفسه في البحث عمّا هو أفضل للحياة، وهكذا اعتقد فيورباخ أنّ هذا العصر هو عصر «أنسنة الرب»، فيصبح اللاهوت علم الإنسان، وبهذا ينتهي زمن الرب وبقاء الروح، ويظهر مذهب جديد في ثوب بشري[٢]، وحسب رأيه: «نحن لا نعبد الموضوع في الربِّ بل نعبد المحمول»، ونحن لا نعبد الربّ الظالم بل نعبد الربّ الإنساني العادل، و «الموضوع ليس إلاّ تحديداً للصفات وتعييناً».

الموضوع هو ما يقرّره المحمول ويحلّ فيه، فالمحمول حقيقة الموضوع[٣]؛ إذاً «فالذات الإلهية ليست إلاّ ذاتاً إنسانية؛ والأفضل أن نقول: إنها تشكّل الذات التي خرجت من حدود الفردية ـ أي حدود الإنسان الجسماني الواقعي ـ لتظهر وجوداً مستقلاً عن الإنسان وتتقدّس»، ويرى أيضاً: «أنّ الدين عبارة عن تجريد الإنسان من ذاته؛ لأنه يجعل من الله وجوداً مضاداً، فليس الربّ كما عليه الإنسان، وليس الإنسان كما عليه الربّ... إنّ إيجابيته مطلقة، وهو مبدأ الوجود، فيما الإنسان في سلبيّةٍ دائمة، وأساسه العدم»[٤].

ثم يضيف: «غنى الرب متوقف على فقر الإنسان، فلكي يكون الله كلّ شيء لابد أن يكون الإنسان عدم كلّ شيء، لكنه يطلب أن لا تكون ذاته شيئاً، لأنه لا ينقص ندماً يأخذ من نفسه بل يحفظ عند الله، إنّ وجود الإنسان رهينٌ لوجود الله، فلماذا يحتفظ به

---

(١) إحسان طبري، شناخت وسنجش ماركسيسم، منشورات أمير كبير: ١٣٢، نقلاً عن ل. فيورباخ، مختارات (بالروسية) ٢: ٨١٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٣.

(٣) هيجلهاى جوان، لارنس استبلويچ، ترجمة: فرويدون فاطمي، نشر مركز: ١٤٨.

(٤) فرديك كابلسن، تاريخ فلسفه، ترجمة: داريوش آشوري ٧: ٢٩١.

في ذاته؟... ومع أنّ ظاهر الإنسان في أسفل الدرجات إلاّ أنه في الحقيقة في أعلاها»[١]؛ وبهذا يتنازل الإنسان عن ذاته لما هو أقوى، ثم يطلق عليه اسم الربّ، ثم يحقّر نفسه؛ ليكون مخلوقاً مذنباً وبائساً.

ومع أنّ محاولات فيورباخ كانت سطحيةً وهزيلة في هروبه من الاعتقاد بالربّ[٢]، وفي تحليله لظهور مثاليته، إلاّ أنّ دراساته السيكلوجية أظهرت أن الضعف الديني أكبر من عدم الاعتقاد بالربّ أو حتى من الإلحاد، لأن أسلوب التفسير السيكلوجي يلغي المقدّمات الدينية قبل إلغائه الربّ والمعتقد؛ وبهذا يغدو الدين أكثر عرضةً للخطر، إنّ استعراض التبلور التاريخي للمعتقد أكثر خطراً من مهاجمته وإلغائه.

ويمكن اعتبار أفكار فرويد، وإريك فروم، ويونغ في نفس الشاقول بعد فيورباخ.

٥ ـ الماركسية والتحليل الاجتماعي للدين

مهّدت الأسس التي وضعها فيورباخ في استبدال النظرية المثالية بالنظرية المادية الطريقَ أمام أفكار ماركس وإنجلز، وسيبقى ماركس والماركسيون مدينين دون شك لتلك الأسس، يقول إنجلز في هذا الصدد: «كانت البراعم الهيجلية في مختلف الأنحاء في حيرةٍ من أمرها، حتى ظهر رأي فيورباخ في المسيحية، فوجّه ضربته القاضية للتضادّ الدائر، مُرجعاً النظرية المادية مرّةً أخرى إلى عرشها دون عناءٍ طويل... لا يوجد شيء خارجٌ عن الطبيعة والإنسان، أما الموجودات المثالية التي خلقتها القصص الدينية لنا

---

(١) هيجلهاى جوان: ١٥٤، ١٥٨؛ أيضاً: فيورباخ، أصل الدين، دراسة وترجمة: د. أحمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٢) يقارن مع نظريات إنجلز ومارتن بوبر وكارل بارث، كان إنجلز يعتقد بأن فيورباخ لم يكن بصدد حذف الدين، وإنما إعادة تشكيله وتحديثه «لم يكن فيورباخ بصدد إلغاء الدين إطلاقاً، كان يصبو لتكامله». انظر: لوديك فيورباخ وپايان فلسفه كلاسيك آلمان: ٣٦؛ ويقدم مارتن بوبر وكارل بارث حكايةً دينية عن أفكار فيورباخ، راجع:

K. Bar th: The Introductionto The Essence of chvisianity، Harper & Row Publisher، New York، London 1957..

فليست إلاّ انعكاساً لأوهام الذات وخيالها... وكلنا على نهج فيورباخ، ويمكن الكشف عن مدى إعجاب ماركس بهذا الفكر الجديد ـ على الرغم من ملاحظاته عليه ـ في كتاب الأسرة المقدّسة»[١]. من هنا يبدأ التعامل مع الدين بالأساليب المادية، أي إظهار مصادر الإيمان للعيان وأمام الملأ.

تقدّم أن فيورباخ يرى أن السبب وراء نكران الإنسان ذاته يكمن في عجزه والبحث عن مخلّص،وأن الإيمان بالربّ عامل في إنكار الذات، أما ماركس فلا يرى ذلك في الفرد بل في المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية؛ فهو يرى أن «الناس يجب أن تأكل وتشرب وتسكن وتلبس أولاً، بعد ذلك يتسنى لهم الدخول في السياسة والعلم والفن والدين، على هذا الأساس تعتبر الوسائل المادية الأوّلية للعيش ورفع المستوى الاقتصادي لكلّ أمة وعصر قاعدةً أساسية في بناء مؤسّسات الدولة، والجنائيات القضائية والفنون، بل وحتى أفكار المجتمع الدينية؛ لذا لابد من تفسير الأمور وفقاً لهذه القاعدة وليس العكس كما كان سابقاً»[٢].

كان يتعيّن على ماركس تفنيد أصول فلسفة هيجل قبل الخوض في نقاشاته الاجتماعية، ذلك أنّ مفاهيم المثال والربّ والروح المطلقة قد لعبت دوراً هاماً في الجانب الجدلي في فلسفة هيجل، لكن ماركس استبدل مسألة «الروح المطلقة» والمثالية الواقعية بالنظرية المادية، وعمل في الوقت نفسه بالأسلوب الجدلي؛ فأدى هذا الاصلاح إلى الإطاحة بمقولتي: الدين والربّ.

يقول ماركس: «إن أسولبي الجدلي ليس مختلفاً عن أسلوب هيجل وحسب، بل هو على الطرف الآخر من النقيض، وتتمثل أطروحة هيجل التي أطلق عليها: المثال،

---

(١) ف. إنجلز، لوديك فيروباخ وپايان فلسفه كلاسيك آلمان؛ ك ماركس، تزهائي درباره فيورباخ، مراجعة وتدقيق: مرضية أحمدي، منشورات كام: ٢٠.

(٢) ف، م. جوانشير، اقتصاد سياسي شيوه توليد سرمايه داري: ١٠، نقلاً عن إنجلز، كلمات على قبر ماركس، مجموعة ماركس ـ إنجلز، الطبعة الروسية ١٩ : ٣٥٠، ٣٥١.

وحولها إلى شخصية مستقلة في القوّة الخلاقة (Demiayge) وهي مصداق خارجي لفكرة الذات والنفس، وهي عندني مختلفة تماماً عن ذلك؛ فهي ليست شيئاً آخر غير الانتقال والاستقرار في ذهن الإنسان.. إن جدليته تقف على رأسها، ولا بد من قلبها للتوصّل إلى نواتها العقلانية»[1].

يؤكّد ماركس في كتابه «أطروحات في فكر فيورباخ» على دور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في بلورة حقيقة الإنسان وكيفية تأثيرها على حقيقة الدين نفسه، يقول: «يرجع فيورباخ أصل ماهية الدين إلى الماهية الإنسانية، لكن ماهية الإنسان ليست أمراً تجريدياً ذاتياً للفرد وحده، إنما هي في حقيقتها عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية»[2].

إنّ ماهية الإنسان عند ماركس ليست مختصّة به فردياً؛ أي كونه «من أفراد الإنسان»، إنما تقبع في صميم العلاقات الاجتماعية.

يكتب ماركس في مقدمة نقده لـ (مبادئ فلسفة الحق) لهيجل: «الإنسان هو الذي يخلق الدين، وليس الدين خالقاً للإنسان، إن حقيقة الدين هي وعي الإنسان عاطفته، وهو إما أن يكون إنساناً لم يدرك ذاته بعد، أو أنه أضاعها مرّةً أخرى، نعم هذا لا يعني أن الإنسان موجود انتزاعي يقبع خارج هذا العالم... الدين متنفّس الخلق عند اضطرارهم، وهو إحساسٌ بعالمٍ لا إحساس له، كما أن الروح نوع لا روح له، إنّ الدين أفيون الشعوب»[3].

لقد اعتبر العديد من الكتّاب مصطلح «أفيون الشعوب» تعدّياً على حرمة الدين، فيما اتخذ آخرون موقفاً مختلفاً[4]. وكيف كان الأمر فهنا سؤال يطرح نفسه وهو: ألمْ

---

(١) كار ماركس، سرمايه، ترجمة: ايرج اسكندري ١: ٦٠.

(٢) هامش ٣١، ص٧٧.

(٣) تقارن مع ترجمة هيجلهاى جوان: ٣٢٠.

(٤) ميرچا اليادة، دين پژوهي، الفصل الثاني، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز دراسات العلوم

تظهر معالم الدين بأشكال أخرى في المجتمعات الاشتراكية عبر مجالسهم وطقوسهم المختلفة؟ هل أنّ تأثيرات الدين منحصرةٌ بما توصّل إليه ماركس وأتباعه؟ ألا يمكن فرض أساس فطري للدين؟ ألا يمكن مشاهدة إحقاق هذا الرأي عند المجتمعات الثورية الدينية المعاصرة، تلك التي أذابت تمثال هذه النظرية فتهاوى؟ على كل حال لم يتضح لنا معنى هذا الدين الذي تعرّض لأعنف الهجمات، هل هو الأديان كافّة عبر التأريخ؟ أم هو دين دولةٍ من الدول؟ أم أنه الدين بمعناه العام؟ وإذا كان أساس بقاء الدين والإقبال عليه يكمن في حلّه للمشاكل البشرية المستعصية، إذاً كيف سيصدق هذا التحليل الاجتماعي على الدين؟ أضف إلى ذلك إنّ دور أصول علم النفس والاجتماع يأتي عندما يُفتقَد الدليل العقلي على إثبات معطيات الدين، وهو أمرٌ ليس ممكناً فحسب بل متحققٌ فعلاً.

ولابد هنا من الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: جاء في مقال ويليام بيالستون في دائرة المعارف الفلسفية إعداد «بل دواردز» سردٌ لنظريات ماركس ودوركهايم، تحت عنوان: التفسير السيسيولوجي للدين، وهو ليس صحيحاً؛ لأنه لابد من تصنيف هذين الاثنين حسب الأسبقية في هذا المجال، وهي ليست لماركس ولا لفرويد، وإنما البدأة في ذلك لفيورباخ أولاً.

الثانية: أدّت بعض التراجم للبواكير من كتابات ماركس إبّان النضج المعاكس في أوروبا بُعيد الستينيات بفلاسفة الماركسية أمثال لوئي آلتوس في تحليل الرأسمالية، أدّت إلى القول بأن ماركس ـ في شبابه ـ كان معتقداً بإنكار الإنسان لذاته، ثم تراجع عن رأيه في مرحلة الكهولة والنضج، والواقع أن هذا الكلام لا ينسجم مع آخر أفكاره في كتاب (رأس المال)؛ وقد تطرّق ماركس في موضوع الإنتاج[1] وتوزيع الأعمال والآليات

الإنسانية: ٣٧٨.

(١) سرمايه ١: ١٠٣، ١٠٤ وما بعدها؛ يذكر أن هذا البحث لم يترجم بشكل كامل إلى الفارسية،

ومردوداتها... لمسألة إنكار الإنسان لذاته ضمن العلاقات الرأسمالية؛ نعم يمكن القول بتراجع ماركس عن إنكار الذات الهيجلي في مراحل نضج أفكاره.

يقول ماركس: «إنّ أنظمة الإنتاج الرأسمالية جميعها تنظر للعامل على أنّ طاقته سلعةٌ تُباع، ثم تصنّف مهارةً معينة تستخدم كأداة في أجزاء الماكنة، وأنّ هذه الطاقة تفقد قيمتها بمجرّد تفعيل أدوات الماكنة، أي تنصهر قيمة مقايضة القوى العاملة مع قيمة استهلاكها، فالعامل يتحول هنا إلى عملة ورقية قديمة وساقطة الاعتبار»[1]، ويضيف أيضاً: «لقد أسيء استخدام الآلة ليتحوّل العامل ـ وفي مطلع صباه ـ إلى جزءٍ من أجزائها، ويعمل في المصنع تحت إمرتها، وللمصنع أنظمة قاهرة مستبدّة تحوّل الجميع إلى أعضاء حيّة وفعّالة لها»[2]، الماكنة كعدو لدود يُحاول الإيقاع بالعامل الأجير وتنحيته[3].

وتحتلّ الماكنة مكانة العامل، بمعنى أن الرأسمالية قد حطّت من منزلته حتى أصبح كالمسمار اللولبيّ الذي يمكن استبداله في أيّ وقت، فهل إنكار الذات أفضل من تحوّل الإنسان إلى أدوات ومعدّات للماكنة أو مسمار لولبيّ لها؟

٦ ـ كيركجارد واللامعقول الديني المعاصر

للاعتقاد وتقدّم الإيمان على الإدراك أصول متجذرة وقديمة، إلاّ أن الاعتقاد

ويستدلّ ماركس في بحث الإنتاج البسيط أنّ مصير المحاصيل المجهول وحقيقة استبدال علاقة الناس فيما بينهم عن طريق منتوجاتهم وما تعينه الأسواق في مصير لها يقودهم إلى صنمية المنتج، فتعقد علاقة السوق التجاري فيصبح عالماً مطلسماً، وفي النظام الرأسمالي تتحوّل هذه الصنمية إلى صنمية الأموال، وتتحكّم الماكنة المصنعة من قبل الإنسان بالإنسان، وبدلاً من تسلّطه عليها تتسلّط هي على المنتج.

(١) المصدر نفسه: ٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩١.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٣.

المعاصر بحلّته الجديدة وطبقاته المستحدثة يبدأ بعصر كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) اللاهوتي الدنماركي، وهو محرّك المذهب الوجودي وصاحب إسهام فعال في لاهوت الوحي، لقد صبّ هذا التيار جامّ غضبه على نظريات هيجل الفلسفية؛ لأنه لم يكن يجد حاجةً للاستدلال العقلي أو التجربة العرفانية في مجال الاعتقاد، وقد أثبت أنّ الفكر المحض خيالٌ محض، وليس هيجل بأفضل من كانط إطلاقاً، فقد كتب في ملحق ختامي يقول: إنّ رد كانط بخصوص التفكير المحض بطريقة الظلال الساقطة على الحائط هي بمثابة عدم الردّ تماماً، والشيء الوحيد الذي لا يمكن التفكير به في حدّ ذاته هو الوجود؛ لأنه لا يدخل ضمن الدائرة الفكرية».

لقد سعى هيجل إلى إثبات اتحاد الفكر والكائن عن طريق إثبات صدق الفكرة على موضوعها، لكن كيركجارد يردّ متسائلاً: «إن انتصار التفكير المحض الذي يتوحّد فيه الكائن والفكر هو ممّا يضحك ويبكي؛ ذلك أن تمييزهما عن بعض سيكون مستحيلاً ضمن حدود التفكير المحض، لقد اعترفت الفلسفة اليونانية بذلك دون أيّ اعتراض، ويمكن التوصّل لهذه النتيجة عن طريق التفكير بتلك المسألة؛ لكن لماذا يخلط بين الاعتراف بالفكرة وبين واقعيّتها ومصداقيتها؟ إن لكلّ فكرة ثابتة مكانة خاصة، وإن التساؤل عن واقعيّتها وعدمها تساؤل عابث يجب تجاهله»[1].

إنّه يرى أنّ دليل إثبات وجود الله ضربٌ من الكفر، وأن كلّ استدلال على ذلك كفرٌ بعينه؛ ذلك أن إثبات وجود من هو حاضر وحيّ يستلزم إنكار وجوده، لقد كان يعتقد أنّ الله هو الذي منعنا من الخوض في هذا الموضوع؛ حيث إنّه ظاهر وحاضر بحيث لا يصحّ له فرض دليل على إثباته[2]، ويمضي قائلاً: «إنّ الشك في كلام الله تمرّدٌ وعصيان، وإنّ التطرّق لإثباته بالدليل تشكيك في الإيمان».

---

(١) هـ. ج. بلاكهام، شش متفكر إكزيستانسياليست، ترجمة: محسن حكيمي، نشر مركز: ١٣.

(٢) جان وال، انديشه هستي، ترجمة: باقر برهام، مكتبة طهوري، ١٩٧٩م: ١٦.

إنه يرى أنّ العقل كالمنشار يقطع ذهاباً وإياباً، وأنّ الاستدلال العقلاني ليس في مصلحة الدين دائماً، يقول: إنّ على الإنسان أن يصدّق المعاجز في ظلّ الدين حتى وإن استلزم ذلك نقض القواعد العقلية؛ ففي ظلّه تصدّق جميع العجائب، ويتوصّل الإنسان لبعض الأسرار التي تبدو له في بادئ الأمر مستحيلةً.

بعد ذلك يسأل نفسه: كيف يمكن للفلسفة المستعصية أن تترك المطالب المهمة وتهتمّ بما لا طائل منه؟

لقد ذهب في كتابه: الخوف والارتعاش[1] ـ والذي يتناول التحليل النفساني لقصّة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ـ إلى أن عجلة الإيمان تسير على خطى اللامعقول (absurd)، ويضيف أيضاً: «الاعتقاد عبارة عن التضادّ بين الإحساس اللامتناهي بالوعي الفردي وعدم الاطمئنان الخارجي، فإذا تمكّنت من إدراك الله خارجاً لن يبقى مجال للاعتقاد، ولأني لا أستطيع إدراكه خارجاً تعيّن عليّ الاعتقاد به».

تتبلور فلسفة الحياة عند كيركجارد في ثلاثة مجالات هي: حسن العبادة، والأخلاق، والاعتقاد؛ وهذه الطرق الثلاثة المختلفة في الواقع إنّما هي مراحل متفاوتة تتمثل من خلالها الحياة، أما هدف الذين يبغون من وراء حسن عبادتهم التمتع بالحياة فإنهم يقضون أوقاتهم في اللّذة الآنية، إنّ مفهوم التخلّق هو الحياة مع الشعور بالمسؤولية وأداء الواجب[2]، إنّ كيركجارد لم يكن في يومٍ من الأيام عدوّاً للحياة السعيدة والأخلاقية؛ إنما كان شاغله إثبات الاعتقاد بوصفه مقولةً تفوق قدرات وعي الإنسان.

ويبقى إبراهيم فارسَ «الاعتقاد» والإيمان، ويرى هذا الفيلسوف الدنماركي أنّ تجاوز كل مرحلة إلى أخرى يحصل عن طريق التقدّم في الاعتقاد، ويعلّق على رسالة

---

(١) راجع: سورن كيركجارد، ترس ولرز، ترجمة: السيد محسن فاطمي، منشورات القسم الفني في مؤسسة الإعلام الإسلامي.

(٢) فيرتيهوف براندت، كيركه كوكور (حياته ومؤلفاته)، ترجمة: جاويد جهانشاهي، نشر پرسش: ٢٦، ٢٧.

فيقول: «ليست المسيحية نظريةً فلسفية يجب تطبيقها وفهمها عن طريق النظريات العقلية»[١]؛ لأنّ المسيح لم يكن فيلسوفاً، ولم يشكّل الحواريون جماعة علماء خاصة، فالمسيحية لم تقدّم «كنظام ضيّق يشبه طبيعة نظام هيجل السيء»، «إنّ التنظير في فهم المسيحية هو عين الخطأ في فهمها، فإن تصوّر أحد فهمها فهماً نظرياً فهو في أبعد ما يكون عن الفهم»، و «إن تصوّر أحد درك الديانة المسيحية فليعلم أنه مخطىء تماماً»[٢]، وهذا عين ما عمد إليه هيجل عندما حصر المسيحية في نظامه الخاص وفرضها واسطةً ذات واقع وحقيقة.

يقول كيركجارد: «إنّ ما كان يؤرّقني في عصرنا هو أنّ التقدم العلمي أدّى إلى نسيان الوجود والحياة الباطنية»[٣]، فالمحيط الديني هو المحيط الذي ينال فيه الإنسان أعلى درجات الوجود، وهو محيطٌ يبتني على الاعتقاد، كما ومن سماته المشقّة والمحنة.

«ليس الاعتقاد ضرباً من المعرفة، بل هو تحمّس الإرادة لنيل السعادة الأبدية التي يبحث الإنسان عنها... ليس الوحي أفضل من العقل فقط، وإنما هو مخالف له»[٤]، ويضيف: «التنازل عن العقل قبال معرفة الله هو عين الاعتقاد الخالص» و «إنّ الإيمان ضرب من المعاناة»[٥].

ليس ثمّة جسر للانتقال من محيطٍ إلى آخر، فلابد من المجازفة في القفز من الهاوية، تأسيساً على هذا يغدو الاعتقاد تصديقاً بشيء دون توفّر أيّ استدلال عليه. لقد كان كيركجارد يتساءل: من الذي يقول بحصر معايير التقويم بالعقل؟ ومن الذي يلزمنا

---

(١) روجه ورينو ـ جان وال، نكاهي به پديدارشناسي وفلسفة هاي هست بودن، ترجمة: يحيى مهدوي، منشورات خوارزمي: ١١٥.

(٢) المصدر نفسه: ١١٦.

(٣) المصدر نفسه: ١١٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٢٩.

باتخاذ العقل حاكماً في قبول المسائل أو ردّها؟ فليس للذهن إثبات ذلك؛ لأنه يلزم الدور؛ إذاً نحن لا نتّبع العقل في أعمالنا.

من هنا، يتضح لنا مدى تأثير ديكارت على كيركجارد؛ فحسب تحليل ديكارت لنمطية إدراكاتنا وأنها تحمل نوعاً من الشهود والمكاشفة، وهو ليس علماً حضورياً عرفانياً، إنما شهود عقلاني أو ديكارتي.

ينسب تشكيك ديكارت الحكم في إثبات أو نفي قضيةٍ ما إلى وجود الإنسان ككل وليس إلى ذهنه؛ فهذا الوجود تارةً يفسّر بالذهن والعاطفة، وأحياناً بالذهن والعاطفة والإرادة عند وليام جيمس.

في البداية انتقد كيركجارد فلسفة الروح المطلقة بشدّة، وهي من أطروحات هيجل، ثم أعلن «أنّ كانط فيلسوفي المفضّل»، وذهب إلى أن المسيحية هي في الأصل علاقة الإيمان والاعتقاد بين الرب والإنسان، وبهذا وقف بوجه الفلسفة النظرية وجميع المحاولات الرامية لعقلنة المفاهيم المسيحية، من قبيل محاولات هيجل التي استخدم فيها العقل النظري لحلّ معضلة الموجود السرمدي، والتي انتهت إلى تحريف الرسالة الحقيقيّة للدين، لأن كيركجارد كان يرى في عدم عرض هذه الرسالة على العقل البشري أمراً عابثاً؛ فخطّأ الفلسفة، وأوجد بذلك هوّةً عميقة بين العقل والدين، وقد كانت له خلفية ما في قبول انتقادات كانط اللاذعة للعقل النظري؛ لأنه كان يؤمن بقوّة بأن المسيحية ليس لها ولا بإمكانها أن تُعقلن[1].

كان كيركجارد يعتقد بأنّ أسلوب هيجل الديالكتيكي يصبو إلى فرض علاقة بين الله والإنسان، إلاّ أنه في ختام ذلك لا يقدّم لنا الإله ولا الإنسان، إنما يضعنا أمام شبح وهميّ لفكرةٍ مدبرة مصطنعة اسمها الروح المطلقة، وحسب كيركجارد فإنّ المسائل المهمّة التي تواجه الإنسان بوصفه فرداً لا يمكن حلّها بالتأمل والتفكير النظري، إنما

---

(١) ميرجا اليادة، فرهنك ودين، لجنة الترجمة، بإشراف: بهاء الدين خرمشاهي، طرح نو: ١٥٨، ١٥٩.

يتأتى ذلك بالاجتهاد والعمل والاختبار، ولا يمكن العيش بفلسفة هيجل؛ لأن ديالكتيكيته ليست وجوديةً بل مفهومية، أما ديالكتيكية كيركجارد فالتحوّل من مرحلة إلى أخرى لا يتمّ عن طريق العقل والمفهوم بل بالعمل والإرادة والانطلاق، وتكون مرحلة الاعتقاد آخر مراحل ذلك التحوّل.

إن منشأ فكرة إنكار العقل بغية إثبات الإرادة والاختيار والأخلاق والإيمان عائدٌ إلى أصالة الاعتقاد؛ فأساس الفكر المسيحي قائم على تقدّم الإيمان على العقل، وهذا ما يقع في النقطة المقابلة لعلم الفلك اليوناني المبتني على أساس العقل؛ فأرسطو ـ مثلاً ـ حاول أن يمنح الإرادة معنى عقلانياً يسمّيه الرغبة العقلانية، والقائلون بأصالة العقل يقدمونه على الإرادة ويرونها تابعةً له، لكنّ القائلين بأصالة الإرادة يقضون بعكس ذلك تماماً، أما عند كيركجارد فالاعتقاد هو كلّ شيء، إنّه يقول: ليس هناك اعتقاد دون متاعب، أي أنّ الاعتقاد الذي ليس فيه معاناة ومتاعب ليس اعتقاداً حقيقيّاً، ويضيف: «الاعتقاد عبارة عن الصراع بين الرغبة الجامحة في الإنسان وبين التشكيك الخارجي»، وهذا لا يعني وصف كيركجارد بالنزعة الإنسانية؛ لأن المذهب الإنساني فكرته تحقيق أهدافه في الإنسان، بينما يبحث كيركجارد عن ذلك في مواجهة الربّ.

عقلانية الدين في القرن العشرين

أما ثاني الاعتقادين المعاصرين في بدايات القرن العشرين، فهو ما جاء به الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م)، والذي ذهب هو وأبرز تلامذته (فيلبس) إلى اعتبار الاعتقاد الديني دائرةً مستقلّة ليست بحاجة للإثبات العقلي.

وقد تأثر بنظرية فيتغشتاين الكثيرُ من فلاسفة الدين، والاعتقاد ـ وفقاً لهذه النظرية ـ عبارة عن مقولة تتطلّب المجازفة والعبور في الظلام، ولا تتلائم مع الإنارة العقلية والإثبات المنطقي، ولو كان الربّ يحتمل الإثبات كسائر الظواهر الأخرى لاستحال الاعتقاد به أساساً؛ لأنّ ماهية الاعتقاد فيها نوع من المخاطرة، ولا علاقة لها بالتعقل بل

قد يكون مضاداً لها أيضاً، أي أن الناس يبقون على دينهم وإن لم يكن معهم دليل.

ويقدّم فيتغشتاين نظريةً أوضح وهي إن المظهر الإنساني يتبع التعبيرَ اللغويّ وحالاته المختلفة، كاستخدامات اللغة في المجالات المختلفة كالاقتصاد والدين والأخلاق والفنون الجميلة وغيرها، وقد وصف هذه الاستخدامات بـ «لعبة العبارات اللغوية».

وفيتغشتاين المتأخر وإن لَم تقتصر انتقاداته على المذهب التجريبي، بيد أنّه كان صاحب الدور الأكبر في تخطئة المذهب التجريبي بشكل عام، وكان يعتقد بأن استخدام اللغة والعلوم النظرية لا يقتصر على مجالاتها، بل لابد من الالتفات إلى استخدامات اللغة في شتّى المجالات التجريبية، ومنها التجربة الدينية، وكان يعترض على الالتزام بالمعيار التجريبي، وأنه يجب علينا بدلاً من إجهاض الفكرة جنيناً والتقليل من قيمة الأحكام الدينية أن ندرك محتوى الصور المختلفة في لغة أبناء المجتمعات الدينية وتعبيراتهم.

يظهر من ذلك أن نظرية «لعبة العبارات اللغوية» التي يتبنّاها فيتغشتاين وأتباعه تقول بحصر الدين في إطار الاعتقاد المحض، أي أصالة الاعتقاد وفصله عن سائر المعارف الأخرى «بهذا تحصل فجوة كبيرة بين العقل والاعتقاد لا سبيل لفيتغشتاين لتجاوزها، وعلى العكس هو يدعي أيضاً أن القوانين والأحكام الدينية لو قدّرت لها منطلقات أو دعائم تجريبية لكانت ستفقد دينيّتها»[1].

لقد رمت محاولة الاعتقاديين إلى إثبات عجز العقل بالعقل؛ لأنّ الاعتقاد متوقّف على اغتيال العقل وإجهاضه، فلابد إذاً أن يحفر قبره بيده.

وإذا كان العقل والاستدلال عاجزين عن حلّ بعض مشاكل الحياة، فهذا لا يعني تمكّن الرغبة والإرادة من ذلك.

---

(١) المصدر نفسه: ١٥٥، ١٥٦.

هذا التحليل صادق فيما إذا قيّدنا الدين بالدائرة الفردية وأهملنا الدين الميسّر، ذلك أن الذي يعتقد بدين لا شريعة له أو له شريعة بأقلّ مستوياتها بإمكانه أن يرفع بنعيم الاعتقاد بعيداً عن هواجس عقلنة الدين قبال الأنظمة السياسة والاقتصادية المتربّعة عليه، ولم يبيّن لنا هذا الاتجاه الفكري كيف يتعامل المتدينون مع عالمهم المعاصر وحضارته، هل يرفضونه أم يوافقونه وكيف؟ أضف إلى ذلك، إن إرجاع الحكم في المسألة للوجود البشري يضيّع الفرصة أمام المشكّكين ويهيئ الأرضية النفسية للجوء إلى الله والاعتداد بالرأي والاجتهاد.

ما قلناه كان بدايةً لطرح الموضوع، وسنختم مقالنا بكلمات أونامونو السائر على نهج كيركجارد، حيث يقول: «قد يدّعي المخالفون أنّه لابد من تبعيّة الحياة للعقل، إلاّ أن ردّنا هو أنّه لا يوجد أحد يفعل ما لا طاقة له على فعله، وليس بإمكان الحياة إطاعة العقل، وقد يقول أتباع كانط: «بما أنه لازم فممكن»، ونجيبهم: «لأن الحياة لا تستطيع فليس بملزم» وليس للحياة أن تخضع للعقل؛ لأنّ هدفها العيش، وليس العلم»[1].

(١) أونامونو، درد جاودانكي، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، نشر البرز: ١٦٦، ١٦٧.

الاستدلال الروائي في علمي الكلام والتفسير

قراءة في دائرة حجية أخبار الآحاد

الشيخ صادق لاريجاني[*]

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل منهجي

حجية الروايات التفسيرية ـ تلك الأحاديث الواردة في تفسير الآيات القرآنية ـ من المواضيع المهمة في باب حجية الروايات المنقولة عن الرسول وآل بيته ـ صلوات الله عليهم ـ ويندرج تحت سؤال أعمّ هو: «هل الروايات الواردة في مجال المعارف حجة أم لا؟».

ولتسليط الضوء على هذا البحث الهام، لابد من التدقيق الواسع في هذا المجال، أما هذا المقال فإنه يختصّ بجانب من جوانب الموضوع، تاركين التفصيل فيه لفرصةٍ أخرى.

وقبل الولوج في صلب الموضوع، لابد من الإشارة إلى نقطتين:

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو مجلسي صيانة الدستور والخبراء، من أهمّ النقاد لنظريات الدكتور سروش في إيران، له مصنفات عدّة قيّمة، منها: المعرفة الدينية، القبض والبسط في القبض والبسط الآخر، الفلسفة التحليلية و..

١ ـ لروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ كما نعلم ـ ثلاثة أركان لابد من ثبوتها كي يمكن العمل بها، وهي: التحقق من صدور الرواية، وثبوت دلالتها، ومعرفة سببها وظروفها، أي ـ على سبيل المثال ـ هل صدرت للتقية أم لبيان الحكم؟ فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثة صدق عليها مفهوم الحجية، وبالنتيجة إمكانية العمل بها.

يختلف نوع الروايات المأثورة بلحاظ كيفية نقلها؛ فبعضها متواتر ممّا يحقق اليقين بصدورها وصحّتها، وبعضها الآخر غير متواتر، لكنه يتضمن قرائن توفر اليقين العقلائي بصحّته دون الحاجة لأدلّة حجية خبر الواحد.

أما الروايات التي لا يصدق عليها أحد هذين التعريفين؛ أي ليست متواترة أو متضمّنة للقرائن القطعية، فإنها تبقى بحاجة إلى دليل في ثبوت حجيّتها.

ويتركّز بحث «حجية خبر الواحد» في علم أصول الفقه على إثبات حجية هكذا نوع من الأخبار، وتأريخياً رفض جماعة من كبار علماء الأصول حجية خبر الآحاد جملةً وتفصيلاً، والجميع يعرف الإجماع المنقول عن السيد المرتضى في هذا الباب، وهذا ما لا يهمّنا وإنما نعلن أنّ أخبار الآحاد الخالية عن القرائن القطعية حجة معتبرين ذلك فرضيةً يقدّمها هذا المقال، إما بناءً على رأي العقلاء أو بالاستناد إلى الآيات والروايات التي يتمسّك بها أرباب البحوث الموسّعة في «حجية خبر الواحد».

ونظير هذا البحث، ما يطرح في مجال دلالة الأخبار والنصوص الروائية والقرآنية؛ فالأخبار تارةً تكون نصاً في الحكم المراد دون احتمالٍ لخلافه، وفي هذه الحالة تكون دلالتها حجةً من باب اليقين المحرز، دون الحاجة إلى دليل آخر في إثبات الحجية، وأخرى لا يتجاوز مدلول الرواية حدود ظاهرها ـ وهو الأعمّ الأغلب فيها ـ أي مع احتمال كون مراد المتكلم غير ما دلّ عليه ظاهر النص الروائي، وهنا تفتقر حجيّة هذه الظواهر إلى دليل لإثباتها، فالظاهر لا يفيد سوى «الظن»، والأصل فيه عدم الحجية، وللتخلص من هذا الأصل نبقى بحاجةٍ إلى دليل خاصّ يساعدنا في ذلك.

قلنا: إننا لسنا بصدد البحث في دليل حجية الظواهر، وإنما نعتبر الحجية فرضيةً

مفروغاً عنها، إما وفقاً لرأي العقلاء، وإما استناداً إلى الروايات القطعية الدلالة، وإلاّ لزم الدور.

نعم، لعلّه يمكن التماس أدلةٍ عقلية على حجية الظواهر، لكن هذا ليس محلّ ذلك هنا[1].

وهكذا فيما يخصّ مناخ الرواية وظروفها، كما في مثال التقية وعدمه، فإنه يحرز تارةً بشكل قطعي وأخرى وفقاً للأصول العقلائية أو الأصول العلمية إثباتاً للحجية.

٢ ـ الروايات التفسيرية تارة تكون خاصّةً بآيات الأحكام، كالرواية التي تفسر آية: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾ بمعنى «أوفوا بالعهود».. وهذه الروايات محكومةٌ بحكم روايات الأحكام الشرعية، ولا تحتاج كثيراً إلى البحث، أما محط بحثنا هنا فهو تلك الروايات الواردة في غير آيات الأحكام الشرعية، كتفسير آيات العقائد والعلوم والتكوينيات والتاريخ.

السؤال الرئيس: هل الخبر الواحد حجة في العقيدة والتفسير؟

بعد هذه المقدّمة نطرح سؤالنا الرئيس هنا وهو: هل الروايات التي لا يقين بصدورها ودلالتها ووجه صدورها حجةٌ في العقائد والعلوم، وخصوصاً التفسير أم لا؟

يذهب الكثير من الأصوليين إلى الحكم بعدم حجية روايات الآحاد في باب العقائد والتكوينيات، ويسري هذا الحكم نفسه إلى الروايات التفسيرية، إذ ينقل عن الشيخ المفيد أنه صرّح مراراً في كتاب شرح اعتقادات الصدوق بأنّ: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً»[2]، وكذلك الشيخ الطوسي في مقدّمة تفسير التبيان؛

---

(١) وقد أقمت في كتاب المعرفة الدينية دليلاً عقلياً على حجية الظواهر، راجع: صادق لاريجاني، معرفت ديني: ١٥٨، مركز ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٩٩١م.

(٢) محمد هادي معرفت، «كاربرد حديث در تفسير»، المجلّة التخصصية للجامعة الرضوية للعلوم

حيث رفض العمل بخبر الواحد في مجال التفسير:

«ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة، إما العقلية أو الشرعية ممّا هناك إجماع عليه أو نقل متواتر به عمّن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصة إذا كان ممّا طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلاّ إذا كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم، وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك، ولا يُجعل شاهداً على كتاب الله، وينبغي أن يتوقف فيه»[1].

ويصرّ العلامة الطباطبائي أيضاً في مواضع مختلفة من تفسير الميزان على عدم حجية أخبار الآحاد في باب التفسير، منها ما ورد في قصّة لوط من سورة هود: «... والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة، أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا ريب في حجيته، وأما غير ذلك فلا حجية فيه، إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي، فإن لها حجيةً؛ وذلك أنّ الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك»[2].

والسرّ في عدم حجية الروايات التفسيرية غير القطعية ـ كما في كلام العلامة الطباطبائي ـ يكمن في أن التعبد ناشىء من دليل الحجية من مورد يقبل الاعتبار والجعل الشرعي، فلا معنى للتعبّد في ثبوت الأمور وعدمها حين ينتفي الأثر العملي فيها؛ كالتعبد بمسألة «السماوات السبع» عندما لا يتوفر دليل قطعي على ذلك، فهل من

الإسلامية، السنة الأولى، العدد الأول: ١٤٢.

(١) المصدر نفسه.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٠: ٣٥١، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

فائدة ملموسة حينئذ؟!

نظرية الشيخ محمد هادي معرفت

أمّا من وجهة نظري، فإنّ مدّعى الأصوليين ودليلهم على ذلك محكم لا اعتراض عليه، وقد أشكل الأستاذ معرفة دام عزّه في مقالة علمية له حملت عنوان «استخدامات الحديث في التفسير» على ما تقدّم من مدعى ودليل، وهذه خلاصة لما علّق عليه:

«ليس لخبر الواحد الثقة بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، إنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء وهو ما يقرّ به الشرع أيضاً، وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية، وقد عمل الشارع المقدّس ـ وهو سيّد العقلاء ـ بهذا الأمر دون مؤاخذته، إلاّ فيما إذا كان صاحب الخبر غير ملتزم وليس بثقة ليعتمد عليه، فلا يمكن ترتيب أثر على كلامه دون التحقق والمتابعة الدقيقة ﴿**إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ (الحجرات: ٦)؛ لذا فإنّ العمل بخبر الواحد الثقة ليس مختصّاً بالفقة والأحكام الشرعية ولا جانبَ تعبديَّ فيه، إنما اعتباره عام في سائر المجالات التي يصادق عليها العقلاء ـ ومنهم الشارع ـ.

تأسيساً على ذلك، يحظى إخبار العدل الثقة بكلام المعصوم ـ سواء في مجال تفسير القرآن أو غيره من المجالات الأخرى ـ بتأييد عقلائي يوافق عليه الشرع، حيث إن هذا الإخبار كاشف عن رأي المعصوم فهو ذو حجة، وكأنك سمعت من المعصوم مباشرةً.

وفي الحقيقة، فإننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تامٍ عن كلام المعصومين والصحابة والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطّل هذه الأحاديث إلى أبد

الآبدين!»[١].

نقد نظرية العلامة معرفت

ربما أحدث اللبس الواقع في هذه العبارات السابقة تداخلاً في الخطوات المتّبعة، ممّا أدى إلى خطأ في النتيجة، وهو أمر مرفوض حتماً، وذلك:

أولاً: لابد من التفريق بين خبر الواحد الذي هو موضوع الاعتبار وبين الاعتبار ذاته، وإذا كان هنالك شيء ذا دلالة ذاتية فهو الخبر الواحد لا اعتباره، أما قول الأستاذ هادي معرفت أن: «ليس لخبر الواحد بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، وإنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء»، فهو ضرب من التسامح، ويعني بذلك أنّ خبر الواحد هو بحدّ ذاته ذو دلالة ذاتية.

ثانياً: ما معنى أن يكون «خبر الواحد ذا دلالة ذاتية»؟ فالجميع يقول بوجود الدلالة الذاتية بنحو من الأنحاء، إنّ دلالة خبر الواحد ظنية ناقصة، إلاّ أنها «دلالة ناقصة» ذاتية، وهذا الكشف الناقص في الظنون ليس تعبدياً ولا عقدياً، إنما هو من قبيل الكشف «الذاتي»، والسؤال هنا: أيّ أمرٍ بإمكان الذاتي إثباته؟ فـ (الدلالة الناقصة) ليست حجّةً في حدّ ذاتها؛ لأنّ مجرد احتمال وجود الخلاف يقضي بإلغاء العقلاء والشارع لاحتمال الخلاف تعبّداً.

لقد نهت بعض الآيات والروايات عن العمل بالظن، إلاّ أن يكون ظناً خاصاً خارجاً بالدليل، والدليل هو نفس ذلك المعنى في الحجية االتعبدية.

إلاّ أنّ الذي يظهر من كلام الأستاذ معرفت أن المراد من «الدلالة الذاتية» هو الدلالة التامة، يقول: «... بما أنّ أساس اعتبار خبر الواحد الثقة نابع من توافق العقلاء المقرّ من قبل الشارع، لذا يكون ما قضى به العقلاء وأقرّه الشارع مستنبطاً من دلالته

---

(١) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

التامة، ولا سبيل للتعبد فيه إطلاقاً»[١].

ولابد أنه يعني من «الدلالة التامة» تلك التي لا تحتمل الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أن خبر الثقة قطعي الصدور، وفي هذه الحالة يبرز إشكالان:

١ ـ إنّ أخبار الآحاد قطعية الصدور خارجة عن البحث؛ لأن قطعي الصدور لا يحتاج في إثبات حجيته إلى توافق العقلاء أو إقرار الشارع، وجميع أولئك الذين تعرّض الأستاذ معرفت لآرائهم وانتقدها كانوا يقولون بإمكانية العمل بالخبر القطعي الصدور سواء في التفسير أو الاعتقاد، وبالطبع هذا يصدق في موضعٍ لا تكون فيه حجية الدلالة تعبديةً كالروايات التي هي نصّ في الدلالة مع إحراز انتفاء وجود التقية.

إذن، فأصل البحث يدور حول الأخبار الظنية الصدور، من هنا قال الشيخ المفيد: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

وقد اعتبر الأستاذ معرفت ـ في مواضع متعدّدة من مقاله ـ أن العمل بخبر الواحد الثقة ممّا اتفق العقلاء عليه وأمضاه الشارع أيضاً، فإن كان خبر الواحد قطعيَّ الصدور فما الحاجة لرأي العقلاء وإمضاء الشارع، وهل يصدق هكذا نوع من التوافق والإقرار هنا؟ وقد ثبت في مباحث «القطع» في علم الأصول أنّ العمل بالقطع غير قابل للنفي والإثبات، لا من قبل العقلاء ولا من الشارع.

٢ ـ إن ادعاء كون خبر الواحد الثقة ذا دلالة تامة على الصدور بعيد كلّ البعد عن الحقيقة والواقع؛ فكيف لأخبار الآحاد التي تعدّدت وسائطها ورواتها الذين لا يتجاوز بعضهم ـ في علم الرجال ـ حدود الظن، أن تكون قطعية الصدور عندنا؟! فهذا من قبيل قول الأخباريين: إن روايات الكتب الأربعة جميعها مقطوعة الصدور، وبطلانه لا يحتاج إلى دليل[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٦.

(٢) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٣٩.

يتضح ممّا تقدم أنّ الكثير من أخبار الآحاد الثقات ظنية الصدور، وأنّ هذا الظن وإن كان قوياً أحياناً إلاّ أن حجيته تبقى بحاجةٍ إلى دليل، ولا يختلف الدليل بين أن يكون ممّا توافق عليه العقلاء ثمّ أمضاه الشارع، أو أن الشارع بنفسه اعتبر ظني الصدور حجةً.

ثالثاً: ثمة تهافت في كلام الأستاذ معرفت فيما يتعلّق بنفي «التعبّد» بالعمل بخبر الواحد الثقة فهو يقول: «... وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبّد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية».

فإذا لم يكن الأمر من نوع العقد والتعبّد المحض فهل من حاجةٍ للـ «التوافق»؟! وهل يكون «ترتيب الأثر» ـ حينئذ ـ توافقياً؟ هل يمكن أن نقول: إنهم يتعاملون معه بوصفه واقعاً محرزاً ومعلوماً؟ إن تعبير «اتفقوا على ترتيب الأثر» الذي جاء في كلامه ليس إلاّ ضرباً من التوافق العملي بين العقلاء في أن يرتبوا أثراً على خبر الواحد على غرار ترتيبهم في الأمر القطعي، أو أنهم يتعاملون معه كما يتعاملون مع الواقع المعلوم، لكن جميع هذه التفسيرات لا تتجاوز مفهوم كونها «توافقاً عملياً».

أمّا قضية صدق مفهوم «التعبد» على «التوافق العملي» وعدمه، فهو لا يؤثر كثيراً على النتيجة؛ فهو ممكن من ناحيةٍ وممتنع من أخرى؛ فإذا كان المقصود من «التعبد» ما هو خال من أيّ مناط وملاك فلن يكون بناء العقلاء في باب حجية خبر الثقة تعبدياً؛ إذ لابد من دخالة الدلالة الظنية الناقصة لخبر الثقة في بناء العقلاء، وإن كان المقصود من «التعبدي» المفتقر لـ «بناء العقلاء» و «توافقهم العملي» فإن حجية خبر الواحد الثقة هنا ستغدو أمراً تعبدياً؛ لأنّ دلالتها هنا ليست تامةً وبحاجة للتعبّد والتوافق العملي.

على أيّة حال، ليس لموضوع إطلاق التعبد على توافق العقلاء وعدمه مدخلية في أصل البحث، إنما الذي يقوله الأصوليون: أنّ لكل توافق علمي سواء من العقلاء أو الشارع أثر مترتب عليه كي يصدق عليه توافق، وإلاّ سيكون التوافق عبثاً ولغواً من

العقلاء ومن الشارع على حدّ سواء.

ولابد أن نعتبر هذا القدر من قول الأصوليين من بديهيات مبحث «التوافقات». حيث يقول الإستاذ معرفت: «قد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم»، فإن كان البشر في صدد ترتيب أثر على كلام الثقة، إذاً فلابد أن يكون أثراً منسجماً مع ما يتوافقون عليه من رأي، فإن لم يكن هناك أثر يذكر فما الفائدة من «ترتيب الأثر»؟! وما معنى الانسجام معه؟ وهكذا في عبارة «التوافق المترتب على ذلك الأثر».

وعندما يقول: «فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم» يعني أيضاً أن هذا التعامل عقلائي بحت؛ ليترتب عن طريق هذا التوافق الأثر المحرز والمعلوم على خبر الواحد، وإلا ماذا سيكون معنى «التعامل معه كواقع محرز ومعلوم»؟ فإذا لم يكن الواقع المعلوم من سنخية الأثر الناتج وكان أمراً نظرياً محضاً كيف سيفسر معنى «ترتيب الأثر» أو «التعامل مع الواقع المحرز المعلوم»؟

فلو قيل: إنّ البشر متفقون على ترتيب الأثر في موضعٍ ما فيفترض أن يكون أثراً عيّنه العقلاء أنفسهم وفقاً لأمرٍ ما، أما في مجال الاعتقاد والتفسير والأمور النظرية فما هو الأثر المفترض؟ وعلى أيّ شيء يترتب؟

فالعلم والاعتقاد وغير ذلك من الأمور النظرية لا يمكنها أن تكون ذلك الأثر المقصود؛ لأنها لا يترتب عليها التوافق، إنّ العلم والاعتقاد من الأمور التكوينية إذا تحصلت لن تحتاج للتوافق المترتب، بل أكثر من ذلك إنها غير قابلة للتوافق، وإذا لم تحصل ليس بإمكان توافق العقلاء إيجادها بمفرده.

نعم، لو فُرض أنّ هناك أثراً عملياً مترتباً على العلم والاعتقاد أمكن لخبر الواحد الثقة أن يكون محلّ ذلك الأثر تعبداً بلحاظ توافق العقلاء وإمضاء الشارع، وهنا يصبح خبر الواحد الثقة حجة ولا يخالف الأصوليون ذلك.

رابعاً: يعبّر الأستاذ «معرفت» عن إلغاء حجية إخبار العدل الثقة في باب التفسير

بالاستبعاد فيقول: في الحقيقة إننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تام عن كلام المعصومين والصحابة والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين[1].

إلاّ أنّ هذا «الاستبعاد» وذلك «التعطيل السرمدي» لا واقع له أساساً؛ فلم يُلغ الأصوليون حجية خبر العدل الثقة مطلقاً، إنما قالوا بعدم صدق الدليل العقلائي أو الشرعي على الحجية التعبدية، أي لا مجال للتعبد فيه، لذا لو كان صدور الخبر قطعياً ـ نظراً للقرائن أو التواتر ـ سيكون خبر الثقة معتبراً بلحاظ الصدور.

أضف إلى ذلك: إنّ الفائدة في كلام المعصومين عليهم السلام ـ سواء في باب التفسير أو التكوينيات ـ لا تقتصر على ناحية التعبد به، كي يقال: إن إغلاق باب الاعتبار الشرعي يتسبّب في تعطيلٍ سرمدي لأحاديثهم عليهم السلام؛ فكثيراً ما كشفت كلماتهم عن سبل جديدة أمام البشرية هي بحد ذاتها في غاية من الأهمية بغض النظر عن قضية التعبد بها، فهذه الآفاق الجديدة هي نفسها فائدة كبيرة ومنفعة ثمينة.

فلو فرضنا أنّ برهاناً توحيدياً ذُكر في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام فليس غرضها التعبّد به، بل الهدف منه توسيع وإنشاء آفاق جديدة أمام الإنسان، إذاً فهناك فائدة فيه وإن لم يكن قطعياً، فالحلول الجديدة لا يستهان بها حتى وإن كانت لا تزال في بقعة الاحتمال والظن، وبامكان الإنسان تتبّعها كي يحصل على ثمرتها، فقد يكون احتمال حلّ المسألة بقيمة السبيل إلى حلّها واقعاً.

وهذا الأمر منطبقٌ على موضوع الظواهر القرآنية؛ فمع أنّ القرآن قطعي الصدور إلا أن دلالته قد تكون ظنيةً في بعض الأحيان، لذا يصدق على الآيات الظنية الصدور ـ المرتبطة بالعقائد والعلوم ـ البحث المتقدم، ووفقاً للأصوليين لا يمكن لهذه الآيات أن

(١) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

يصدق عليها موضوع حجية الظواهر، لأنّ في الأمور التكوينية لا مجال للأثر العملي كي يترتب عليه التعبد والأثر المفترض.

ويمكن أن يقول قائل: إنّ معنى هذا الكلام أنّه لا قيمة لجميع الآيات المتعلّقة بالمعارف والتاريخ و....!! وجواب ذلك:

أولاً: ليس دلالة جميع هذه الآيات ظنية لنحتاج لأدلة حجية الظاهر، فهناك الكثر من الآيات التي يمكن القطع بمفادها وفقاً للقرائن.

ثانياً: ليس غرض آيات العقيدة والعلوم إثبات أمرٍ ما تعبداً، إنما مجرّد تقديم بعض الحلول والسبل وهو أمرٌ غاية في الأهمية بحدّ ذاته، وعلى الإنسان أن يسير خلف هذه العلامات حتى يهتدي بنفسه لسبيل الرشاد ويحصِّل اليقين.

ليس غرض الآيات القرآنية خلق «اليقين التعبدي» لدى الإنسان، إنما وضع البشر في الاتجاه الصحيح وإن لم يكن في المجال القطعي ليشقّ الإنسان طريقه بنفسه نحو الهدف المنشود، فلطالما حذّرت آيات القرآن البشرية الموغلة في وَحل الماديات ودَعَت الناس إلى المعاد، فلو افترضنا أن أحدهم لم يحصل عنده يقين بهذه الآيات ـ وهو فرض ممتنع ـ إلاّ أنها تولّد عنده ظناً عقلياً بوجود عالم بعد الموت، وأن الإنسان لا يتلاشى وينعدم إنما ينتقل من منزل إلى آخر، ولو تبوأتْ هذه الفكرة مكانها من ذهن الإنسان ـ ولو مجرّد احتمال فقط ـ لم يعد حاله كما كان عليه سابقاً؛ فالذي يعيش هواجس الموت والمعاد سيخوض في أمورٍ جديدة غير معهودة له وستنقلب قضاياه رأساً على عقب،إذاً، لا ينحصر غرض آيات عالم التكوين ذات الدلالة الظنية ـ كالروايات الظنية الصدور ـ بالتعبّد.

كما ليس هناك فرق بين عصر الغيبة وعصر الظهور، كما قال الأستاذ معرفت: «لو فرضنا حجية خبر العدل الثقة لكان العمل والفائدة من أحاديثهم محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطّل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين»؛ فإنّ هذا الكلام ليس صحيحاً، لأنه حتى في عصر الظهور ليس بإمكان الجميع الاستماع للإمام ومجالسته، بل

ذلك مقتصر على جماعة محدودة من الناس ممّن هو على اتصال وقرب منه وبإمكانهم سماع الرواية مباشرةً، في حين يبقى الملايين من المسلمين في شتّى بقاع العالم محرومين من هذه الميزة.

زدْ على ذلك أنّ الذي يستمع لرواية الإمام عليه السلام بشكل مباشر أيضاً هو أمام مشكلة درك الدلالة الصحيحة وغرض الرواية وظروفها؛ فقد لا يتمكّن من تحصيل اليقين بذلك؛ لذا يتعيّن عليه الرجوع إلى أدلة حجية الظواهر والأصول العقلائية الأخرى، فيأتي الكلام عن البحوث المتعلّقة بمسألة الصدور في عصر الغيبة، لكن هذه المرّة في عصر الظهور.

إذن، فالقضية عامة لا تأثير للحضور والغيبة فيها. نعم سيكون الصدور وحده هو القطعي لدى أولئك الذي يشافهون الإمام عليه السلام، فيقطعون بصدور الرواية عنه، الأمر الذي قد يكون ممكناً أيضاً في عصر الغيبة، كما في حالات التواتر وتوارد القرائن.

مدخل آخر لإثبات حجية الروايات التفسيرية والكلامية

يواصل الأستاذ معرفت بحثه في الموضوع، فيستشهد بكلام السيد الخوئي رحمه الله فيقول: كثيراً ما يشكل على حجية خبر الواحد من الرواة الموثوق بنقلهم عن المعصومين عليهم السلام فيما يخصّ تفسير الآيات، ووجه ذلك أنّ معنى الحجية المفترضة لخبر الواحد وغيره من الأدلة الظنية هو ضرورة ترتيب الأثر الحاصل عليه في حالة الجهل بالواقع، كما لو أننا قطعنا به، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان مفاد الخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً رتّب عليه الشرع أثراً ما، وهذا الشرط لا يتوفر في خبر الواحد في باب التفسير.

وهذا إشكال لا يصمد أمام التحقيق، لما بيّنا في مباحث علم الأصول من أنّ معنى حجية الأمارة بلحاظ الواقع هو أنّها تعتبر علماً تعبدياً بحسب حكم الشارع، والطريق المعتبر ـ كخبر الواحد ـ من مصاديق العلم، إلاّ أنه تعبّدي وليس وجدانياً؛ لذا تترتب جميع الآثار المترتبة في حالة القطع على هكذا نوع من الأخبار، بحيث يمكن الإخبار

عنه كما يخبر عن العلم الوجداني، وهذا الإخبار ليس خالياً من العلم.

ودليل ذلك ملموس في سيرة العقلاء؛ لأنهم يتعاملون مع الطريق الموثوق به كعلمٍ وجداني ولا يفرقون بين آثارهم، فعلى سبيل المثال اليد أمارة على الملكية عند العقلاء ثم يرتبون الآثار على تلك اليد من أمور الملكية ويخبرون عن ملكية صاحب اليد، ولا يوجد أحد ينكر هذا الموضوع، ولم يعارض من قبل الشارع وسيرة العقلاء(١).

نقد نظرية الخوئي عند الأستاذ معرفت، وقفة تقويمية جامعة

ثمّة نقطة واحدة في كلام أستاذنا الخوئي خاضعة للنقاش، وهي عندما اعتبر خبر الواحد علماً تعبّدياً في مقابل العلم الوجداني، مع القول باتحادهما في الأثر! في حين ليس لخبر الواحد الثقة أساسٌ غير بناء العقلاء، واقتصار دور الشارع على تأييده، وأن اعتبار العقلاء وتأييد الشارع ناتج عن الدلالة التامة لذلك الخبر دون أن يكون للتعبّد مدخلية في ذلك(٢).

إنّنا نرى أنّ كلام كلٍّ من الأستاذين لا يخلو من المناقشة؛ أما كلام الأستاذ معرفت فهو غاية في الغرابة! حيث يظهر من كلامه هنا أن خبر الواحد له دلالة تامة على الواقع؛ لذا منع دخول التعبد فيه مطلقاً، وهذا يعني أنّ خبر الواحد الثقة دالّ على القطع بالصدور! الأمر الذي لم يقل به أحد وهو مخالف للتحقيق العلمي تماماً.

---

(١) هناك موردان للتهاون في ترجمة آية الله معرفت لنصوص «البيان»: أولاً: في معرض ترجمته لهذا النص «... إنّ معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلة الظنية، هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً...» سقطت كلمة «عملاً» في النصّ الفارسي المترجم، والحال أنّ مسألة ترتيب الآثار العملية تقع في صميم هذا البحث، وثانياً: وفي عبارة «وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير»، لم تترجم كلمة «قد»، الأمر الذي دعا النصّ المترجم وصاحبه للجزم بانعدام الشرط في أخبار الآحاد التفسيرية، وهذا ليس صحيحاً، لأن بعض الأخبار التفسيرية قد تكون متعلّقة بالأحكام أيضاً.

(٢) المصدر نفسه.

ناهيك عن التهافت الغريب في كلامه؛ إذ لو كان خبر الواحد كاشفاً عن القطع بالصدور وانتفى مجال التعبّد فيه، فما هي الحاجة لبناء العقلاء وإمضاء الشارع؟!

زِدْ على ذلك أن الظاهر من كلام السيد الخوئي﵀ أنّ بحثه يدور حول موضوع الأمارات الظنية، أي الذي لا تقودنا الإمارة فيه إلى اليقين، وإلاّ لانتفت بانتفاء الموضوع؛ إذاً فلا يرد إشكال الأستاذ معرفت على هذا الكلام.

ويبقى كلام السيد الخوئي﵀ هو الآخر أيضاً بحاجة للبحث والمناقشة، فإما أن يكون مراده القول بحجية روايات الأئمة﵈ في باب التفسير والتكوينيات معاً ولو في الجانب النظري الاعتقادي، وهذا ليس صحيحاً، وقد تقدّم دليل بطلانه؛ فنحن أينما فرضنا الحجية العملية وبأيّ معنى كانت لزم توفر الأثر العملي، ولا يعقل تحققها دون ترتيب الآثار العملية خارجاً.

وإما أن يكون مراده إمكانية توفر الجوانب العملية في روايات الأئمة﵈ في باب العقيدة والتفسير والتكوينيات، من قبيل «صحة الإسناد» والخروج من «القول بلا علم» فيكون كلامه صحيحاً، إلاّ أنه لا يفيد الحجية في المجال النظري والاعتقادي.

توضيح ذلك: أنه يمكن التماس الآثار العملية في الأمور النظرية والتكوينية ـ كما ذهب إليه المحقق الخوئي ـ من قبيل «صحة إسناد الكلام للباري» والخروج من مسألة «الكلام بغير علم»، فنحن نعلم بأنه لا يوجد كلام خال من الحجية وينسب لله ـ عزّ وجلّ ـ أو الرسول والأئمة المعصومين﵈، إذ سيكون افتراء يرفضه العقل والشرع؛ فإذا وردتنا رواية تفسيرية في باب العقيدة والعلوم تتوفر فيها شروط الحجية، يمكن نسبتها إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ أو المعصومين نظراً لشمول دليل الحجية لها، وهذه النسبة لا تخلو من حجّة قطعاً، لذا فهي خارجة عن عمومات حرمة الافتراء ونسبة الكلام دون علم.

هذا كلام صحيحٌ، غير أنه لا ينطبق على الأثر النظري أو الاعتقادي أو التكويني ممّا نحن فيه، أي لا يمكن لهكذا نوع من أدلّة الحجية أن تقدّم اعتقاداً وعلماً في باب المعاد ـ

مثلاً ـ أو التفسير والأمور الكونية، فإن الأمر الاعتقادي أو النظري إذا تحقق عن طريق خبر الواحد أو ظهور آية، فلن يحتاج لدليل الحجية، وإذا لم يتحقق بذلك فليس بإمكان دليل الحجية أن يلعب دوراً هنا.

إنّ مراد الأصوليين من عدم حجية أخبار العقائد والتفسير هو هذا الجانب النظري والاعتقادي عينه، من هنا يتضح كمال صحّة هذا الرأي، وأنّ ما قاله السيد الخوئي ﵀ لا يمسّ بحال من الأحوال متانته أبداً.

نعم، بحث الخوئي وحقق حتى عثر على الأثر العملي في هذه الموارد مثل صحّة الإسناد وجواز الإخبار وغيرهما... وهو صائب في ذلك، إلاّ أن ذلك لا صلة له بالأثر النظري الاعتقادي.

إنّ نتيجة استدلال السيد الخوئي تقول بامكانية شمول أدلة حجية خبر الواحد لهكذا نوع من الأخبار بلحاظ ترتيب آثارها، وهو ممّا لا اعتراض عليه، إلاّ أن بحث الأصوليين الرئيس في منع ترتب الآثار الاعتقادية والنظرية باقٍ على ما هو عليه، دون أن يشمله كلام الخوئي.

وسنسوق لذلك مثالاً توضيحياً: فلنفرض أن هناك رواية معتبرة في معنى «السماوات السبع» المذكورة في القرآن، لنقطع ـ فرضاً ـ بصحة سندها ودلالاتها، فما الجدوى حينئذٍ من شمول دليل الحجية لهذه الرواية؟

لقد كشف المحقق الخوئي﵀ عن أثر معقول هنا، وهو أنه إذا نسب أحد ذلك المعنى للقرآن فلن يعتبر افتراءً وحكماً بدون علم، لكن هل هذا هو ما نتوقعه من أثر في مجال التفسير؟! إننا في التفسير بصدد فهم كلام الله، فما هو دور دليل الحجية في هذا الفهم؟ فإن كان المراد هو الفهم الظني دون دليل الحجية فهو حاصل، وإن كان المراد هو الفهم القطعي فهذا لا يتحقق بدليل الحجية.

هذا هو ما يبحث عنه الأصوليون في هذا المبحث، وقد تطرّقتُ قبل سنين لهاتين النقطتين في كتاب (المعرفة الدينية) بشكل مختصر.

وثمّة مسألة هامّة أودّ الإشارة إليها هنا وهي: وجود فرق أساسي بين المعارف الدينية المتعلّقة بعالم التكوين والمعارف الدينية المتعلقة بالأحكام الشرعية من أوامر ونواهي؛ أما الشق الأول فلا مجال للتعبد بمضمونه، إنما التعبدّ يشمل آثاراً من قبيل «صحة إسناد المضمون للشارع»، وغير ذلك ممّا له قابلية ذلك، بخلاف الأمارة الشرعية في الأحكام مما يستوعبه مفهوم التعبّد بشتى أشكاله، وفي المضمون نفسه[١].

فحص دقيق لنظرية المحقق الخوئي

ما هو الرأي الحقيقي السيد الخوئي؟ فهل صحيح أنه يعتقد بإمكانية وجود آثار لروايات التفسير على صعيد التفسير والاعتقاد، أو أنه يعني بذلك آثاراً من قبيل صحة الإسناد والإخبار وحسب؟

هناك في كلامه ما يدلّ على القول بالعموم: «ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنّهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني من غير فرق بين الآثار...»[٢].

لكن يستبعد أن يكون مراده الآثار غير العملية، ويظهر مما تقدّم أنه يعني بذلك عموم الآثار العملية، لا جميع الآثار من عملية وغير عملية، وقد صرّح في تقريرات درس الأصول (مصباح الأصول) بأنّ حجية الروايات التكوينية والتأريخية منحصرة في معنى واحد، وهو جواز الإخبار بمتعلّق الظن: «... وأما الظن المتعلّق بالأمور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأن تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظن بأحوال أهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك... إن كان من الظنون الخاصة... فإنّه على مسلكنا من أنّ معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبّد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد وهو جواز الإخبار بمتعلّقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية، جاز لنا الإخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور، لأنّ جواز

---

(١) معرفت ديني: ١٧٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٧٩، المطبعة العلمية في النجف، ١٣٧٧هـ.

الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي... »[١]

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفصيل في شمول أدلّة حجية الظنون لغير الأحكام ـ حسب تقريرات مصباح الأصول ـ؛ ففي الأصول الاعتقادية التي يلزم فيها المعرفة والعلم، من قبيل معرفة الله والمعاد الجسماني، ليس بإمكان أدلّة حجية الظنون إثباتها، حيث إن الظن غير كافٍ في هذا المجال، ولابدّ من تحصيل العلم، أمّا في الأمور التي لا تجب فيها المعرفة والعلم ويكتفى بالتزامها والإذعان بها، كموضوعات عالم البرزخ والمعاد وأحداث يوم القيامة، وتفاصيل الصراط والميزان، فيمكن أن تشملها تلك الأدلّة الظنية إذا لم تكن مخالفة لها، بمعنى أنه لا مانع من التزام تلك الظنون وعقد القلب على متعلّقها؛ لأنّ مفادها ثبت بالتعبد الشرعي، وإذا كان الظن متعلقاً بالأمور التكوينية والتاريخية فيكون معنى حجية الظنون الخاصة فيه من باب إمكانية الإخبار عن متعلّقه وفقاً للتفصيل الآنف[٢].

هذه عصارة مكثفة لما نقل عن السيد الخوئي في تقريرات مصباح الأصول، ويبقى أنّ ما جاء في موضوع عقد القلب والالتزام بمتعلّق الظن قابل ـ بحدّ ذاته ـ للنقاش ذلك أنه هل يصدق عقد القلب والالتزام والتسليم في غير العلم؟ وهل يصحّ لمن يحتمل الخلاف أن يذعن ويسلّم بالأمر؟ من جهة أخرى هل هكذا نوع من التسليم القلبي مطلوب؟ فأيّ دليل ينصّ على ضرورة التسليم بالأمور الظنية؟ وإذا وجد الدليل فما الحاجة لإطلاق دليل حجية الظنون؟

اللهم، إلاّ أن يكون مراده توفر الدليل في باب العلم على التعبد والتسليم بالمعلوم، وبما أنّ إطلاق دليل حجية الظنون اعتبر غير العلم علماً؛ لذا تعيّن هنا أيضاً عقد القلب والتسليم في هذا المجال.

---

(١) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأصول ٢: ٢٣٩، مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

وهنا نسأل: ما هو الدليل على ضرورة الانقياد والتسليم في مطلق العلم ـ وإن كان تعبدياً ـ حتى حمل في دليل الحجية على متعلّقات الظنون؟ لا سيما وأنّ التسليم الإجمالي بما جاء به النبيﷺ متحقّق وممكن.

مواقف من الموضوع

إذن، لا دليل على ضرورة التسليم بالظنون المطلقة وإن كانت ممكنة عملاً. من هنا ينقل عن المحقق العراقي في نهاية الأفكار قوله: ... نعم يبقى الكلام فيما لو تفحّص وحصل له الظن في أنه هل يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثار العلم عليه من وجوب التدين والانقياد بمظنونه أم لا ـ والتحقيق هو الثاني ـ وهذا إذا كان الظن الحاصل من الظنون المطلقة التي لم تثبت حجيتها لدى العقلاء فظاهر، وأما لو كان من الظنون الخاصة المتبعة عندهم في أمور معاشهم ومعادهم، فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب آثاره عليه من التديّن والتسليم وعقد القلب على طبعه، إنما هو من جهة كونها من الآثار العقلية المخصوصة بالعلم؛ إذ حينئذ لا يجدي مجرّد كونه من الطرق العقلائية في قيام مثله مقام العلم في ترتيب الآثار المزبورة، خصوصاً مع عدم إطلاقٍ لأدلة اعتبار الظن عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن ترتّبها على نفس الواقع من دون احتياج إلى تعيّنه بالظن[1].

وللشيخ الأنصاري كلام في الرسائل في مبحث «اعتبار الظن في أصول الدين»، أيّد في مطلعه إمكانية القول بحجيّة الظنون في الاعتقادات، ثم عدل في الخاتمة واختار خلافه: «... ولكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر... إن أراد التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد... فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوعُ عملٍ بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب

---

(١) الشيخ محمد تقي البروجردي، نهاية الأفكار ٣: ١٩٣، المطبعة العلمية في النجف الأشرف، ١٣٧١هـ.

تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك... وممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين؛ فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التديّن بما تدلّ عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثيرٍ عدم العمل بها في ذلك.

ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية، لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص ـ سواء كان من الظواهر أو غيرها ـ معناه ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون، لا على العلم به...»[1].

ويظهر من كلام الشيخ الأنصاري الأخير أنه يعتبر وجوب التديّن والاعتقاد من آثار العلم، وأن مفاد دليل حجية الظنون هو ترتيب الآثار ليس إلاّ؛ لذا فهو ينفي صدق دليل حجية الظنون في هذا المجال، وهذا الإشكال مبتنٍ على أساس أن المجعول في باب الأمارات هو «تنزيل المؤدّى منزلة الواقع»، أما في حالة كون المجعول هو الطريقية والعلمية ـ كما عند المحقق النائيني والخوئي ـ فإن كلام الأنصاري لا يصدق هنا، إلاّ إذا فسّرنا الحديث بنحوٍ يكون التدين والاعتقاد فيه من آثار العلم الوجداني ـ كما ذكرنا ـ لا مطلق العلم ـ أو علماً تعبدياً ـ، ففي هذه الصورة ليس بإمكان دليل الحجية إثبات التدين والانقياد ـ وإن على الطريقية والعلمية ـ وهذا واضح بأدنى تفكير، علماً أن دعوى جعل الطريقية والعلمية في باب الأمارة بحاجة إلى نقاشات مفصّلة خارجة عن نطاق بحثنا الحالي.

دعوى الاتفاق على حجية الآحاد في غير الفقه، وقفة نقدية

ويختم آية الله معرفت مقاله بالقول: وعلى أية حال فإن كبار العلماء من البداية وحتى

(١) فرائد الأصول ١: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

اليوم أيّدوا اعتبار خبر الواحد الثقة وعملوا به في شتى المجالات[١].

لعلّ هذا الكلام يحمل غرابةً في مفهومه إلى حدٍ ما، وذلك:

أوّلاً: الأستاذ معرفت على اطلاع بمخالفة غالبية كبار العلماء لأصل العمل بخبر الواحد حتى في الأحكام كالسيد المرتضى وابن إدريس وآخرين، حتى بلغ بالسيد المرتضى أن يرى إجماع العلماء على عدم العمل به، وإن كان التحقيق في مدّعى السيد المرتضى ومخالفته للإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي أعلى الله مقامه هو الآخر بحاجة إلى بحوثٍ مستقلةٍ، إلاّ أن غرضنا هنا أن كبار العلماء لم يؤيّدوا العمل بخبر الواحد منذ البداية.

يقول الشيخ الأنصاري في الرسائل، لدى البحث عن حجية خبر الواحد: فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس ـ قدّس الله أسرارهم ـ المنع، وربما نسبت إلى المفيد؛ حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: إنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممّن تقدّم على العلامة، وهو عجيب»[٢].

إذن، كيف يمكن ـ مع وجود هذه الأقوال ـ ادّعاء تأييد كبار العلماء ومنذ البداية لخبر الواحد؟

ثانياً: ليس البحث الحالي في هذا المقال حول حجية خبر الواحد مطلقاً، ذلك أنّ كبار الأصولين في العصور المتأخرة قالوا بحجيته في باب الأحكام والآثار العملية، إنما البحث حول حجيته في التفسير والعقائد؛ فالشيخ الطوسي ـ أعلى الله مقامه ـ مع ما ينقل عنه من دعوى الإجماع على العمل بخبر الواحد، إلاّ أنه عندما يصل إلى ذلك في

---

(١) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٤٠.

باب التفسير ينفي حجيته، وكان قد نقل الأستاذ معرفت نفسه كلام الطوسي من مقدّمة تفسير التبيان، كما نقل أيضاً كلام الشيخ المفيد؛ حيث قال: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

أما الشيخ الأنصاري في بحث اعتبار الظن في أصول الدين من كتاب الرسائل فيقول: قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة ـ بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم ـ : وأما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ خبر الواحد ظنيٌّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العملية؟![1].

كذا ينقل عن الشيخ الطوسي قوله بالاتفاق على عدم جواز الاعتماد على أخبار الآحاد في أصول الدين: «وظاهر الشيخ في العدّة: أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد إتفاقيٌّ، إلاّ عن بعض غَفَلَةِ أصحاب الحديث»[2].

ثم يضيف الأنصاري قائلاً: «وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً، وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه»[3].

وبلحاظ أقوال هؤلاء العلماء الكبار تتضح غرابة ما جاء في الكلام الأخير للأستاذ معرفت.

---

(١) المصدر نفسه: ٥٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

علم الكلام المعاصر

قراءة منهجيّة في التجربة الكلامية للشهيد الصدر

حيدر حب الله

تمهيد

ترتكز أفكار المفكرين الكبار عادةً على أسس واحدة تشتمل مختلف النشاطات التي قاموا بها، وهو ما تعزّزه المركزية الموجودة في عالم الفكر إلى حدّ معين، والترابط والتماسك المحكمين بين العلوم والمعارف على مختلف أصعدتها، ونفس الكلام ـ وربما بشكل أوضح ـ الفكر الديني بمختلف مجالاته، مع الاعتراف الكامل بالخصوصيات التي يتمتّع بها كل فرعٍ علميٍّ دينيٍّ لوحده.

وهذا ما يلاحظه الإنسان لدى قراءة شخصيةٍ فكريةٍ دينيةٍ ذات دورٍ نهضويٍّ كبيرٍ في عالم الفكر والثقافة والوعي، من أمثال الشهيد السيّد محمد باقر الصدر ﵀، فكما سنلاحظ هناك خيوط معرفية واحدة تقريباً حكمت المنهاج الفكري الذي سار عليه الصدر بعد أن أصّله بمفرده أو مع الآخرين، والمنهاج الفكري الذي غلب على جهود المفكّرين المسلمين في القرن العشرين تميّز بالطابع المعرفي غالباً، وهو ما كان للشهيد الصدر دورٌ بارزٌ فيه أيضاً.

ستحاول هذه المقالة الإطلال على أبرز معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر من

زاوية منهجية، وعندما يُتحدث عن مميزات أو سمات أو معالم منهجية لعلم الكلام عند الشهيد الصدر فلا يُهدف إلى اكتشاف مواطن إبداع أو سمات مفرّدة وكأن لا تجارب مشابهة بمقدارٍ أو بآخر، بل يُقصد تلمّس ما انطبعت به منهجية هذا العلم في هذه المدرسة الفكرية دون إحداث قطيعةٍ كاملةٍ مع التجارب الأخرى.

وبالرغم من تعدّد معالم التفكير الكلامي عند السيد الصدر لكن هذه المقالة سوف تقصر النظر على بعضها نظراً لضيق المجال.

وعلى أية حال فأبرز معالم المنهج عند الشهيد محمد باقر الصدر هي كالتالي:

١ـ الانطلاق المعرفي، والبداية المنهجية

امتازت الفلسفة الحديثة والمعاصرة عموماً باستعاضتها مباحث الوجود وملحقاته بمباحث المعرفة وتوابعها فتركزت الجهود المكثفة منذ ديكارت وحتى عصرنا الراهن على البناء المعرفي للفكر البشري، وتحوّلت المعرفة نفسها إلى مادة للدراسة والتحليل.

ولم يكن الأمر كذلك في الفلسفات السابقة بما فيها الفلسفة الإسلامية والفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، بالرغم من أنّ مباحث المعرفة في الفلسفة الإسلامية لم تكن بالقليلة، فقد توزّعت هذه المباحث في أبواب الوجود الذهني وعلم النفس الفلسفي، وفي مباحث العقل والعاقل والمعقول وكذلك في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص لدى الحديث عن صفات الباري بما فيها صفة العلم، هذا علاوةً على المنطقيات المهتمّة بهذا الصعيد، بيد أنّ هذا الكم الكبير من دراسات المعرفة لم يبرز إلى السطح كمنطلقٍ لتأسيس الفكر والمنظومة الفكرية، فلم ينطلق الفيلسوف من قراءة الجهاز المعرفي إلى قراءة الوجود بل اتصل مباشرةً بالوجود نفسه ليجعل منه مادةً وموضوعاً لفلسفته «الموجود بما هو موجود»، أما المنطقيات فكانت أطرها محددة مفروغاً عنها نسبياً وإن كانت هناك نقاشات في تفاصيلها وجزئياتها وهو ما أزال مبررات الحاجة لدى الفيلسوف للقيام بإعادة تصنيع منطقي.

لكن الوضع كان مختلفاً في أوروبا الحديثة وأوروبا النهضة والآلة فقد ضربتها عاصفة الشك نتيجة تطوّرات العلوم الطبيعية التي هزّت أركان المعرفة الأرسطية والبطليموسية و... كان الوضع مختلفاً وكانت الحاجة أكبر إلى إعادة النظر في جهاز المعرفة الإنسانية.

وبالرغم من النفوذ الغربي في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، إلا أن علم الكلام الإسلامي لم يقم بإعادة تشكيل وانتاج لمعرفياته، ربما لأنه لم يعش ظروف أوروبا في تلك المرحلة، فالآليات التي اتبعها جمال الدين الأفغاني في «الرد على الدهريين» وكذلك الشيخ محمد عبد في «رسالة التوحيد» وغيرها وهكذا غيرهم وصولاً إلى العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري لم تحدث فيها تغييرات بنيوية هامّة على الصعيد المعرفي فبقيت مرجعية النص من جهة ضمن آليات القراءة المستمدّة من علم أصول الفقه، كما بقيت مرجعية المنطق الأرسطي من جهةٍ أخرى ـ إلى جانب المنحى الإشراقي ـ ثابتة حتى لدى أرقى أشكال التفكير الفلسفي عند صدر المتألهين والذي تمثله الطباطبائي والمطهري تمثلاً رائعاً، ولعل هذا هو مقصود بعض الباحثين من أن مشروع الصدر الفكري النهضوي كان متقدماً على مشروع الطباطبائي والمطهري من حيث قدرة المواجهة خاصّةً على صعيد المنهج والأطروحة[1]، وإن كان هناك مجال كبير للنقاش في هذا التقييم من حيث اعتبار الطباطبائي والمطهري أصحاب دور محدد بنطاق الخاصة ومن حيث الإيحاء بضعف تجربتهما على الصعيد الفكري العام، وهو ما يمكن قبوله مع أمثال كاشف الغطاء والبلاغي والمظفر، لكن القراءة التاريخية للمطهّري واستاذه تكشف عن معطيات مختلفة لا أقل في تلك المرحلة.

لكن ذلك ـ أي إعادة الانتاج المعرفي ـ لا يعني بالضرورة فشلاً أو مشكلةً بقدر ما

(١) عبد الجبار شرارة، منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية، مجلة قضايا إسلامية، مؤسّسة الرسول الأعظم، العدد الثالث، ١٩٩٦م، ص ٤٠.

يؤكّد على عدم وجود محاولات لبَنيَنَة المعرفة الدينية من جديد، وربما ذلك لعدم قناعة بذلك كما تحكيه مناقشات المفكرين المسلمين للمنطق الديالكتيكي والوضعي والتجريبي أو تفضيلاً للوضع السائد.

لكن القضية عند الشهيد محمد باقر الصدر كانت مختلفة، فالمنطق الفكري العام ـ وبالأخص المنطق الكلامي ـ عنده كان منطلقاً فلسفياً معرفياً ايبستمولوجياً، وهذا معناه تلقائياً تبدّلاً جوهرياً في آليات التفكير الكلامي وهو ما تحكيه بوضوح نتاجاته أيضاً كما سيلاحظ.

وهذه هي نقطة التمايز بين الصدر وكل من الطباطبائي والمطهري وورثتهما الحاليين على الصعيد الفلسفي من امثال الشيخ عبدالله الجوادي الآملي والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي وآخرين، فالطباطبائي والمطهري قرءا موضوعة المعرفة في «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» وغيره من النتاجات لكنهما نقدا كافة الاتجاهات التي تبتعد عن الفلسفة العقلية، ولهذا عندما أتيا إلى مباحث إثبات وجود واجب الوجود استخدما الآلية الفلسفية العقلية الكلاسيكية المدرسية مع إجراء تطوير داخلي كما حصل مع الطباطبائي في تطويره صياغة برهان الصديقين[1] والمطهري في برهان النظم[2]، وهكذا الحال مع الجوادي الآملي في كتابه المخصص لاثبات وجود الله تعالى رغم انه استعرض فيه مختلف انواع الأدلّة القديمة والحديثة الشرقية والغربية[3]، فنقطة

(١) تعليقة الطباطبائي على الأسفار٦: ١٤، ١٥، ٤٠، نقلاً عن رسالة التشيّع في العالم المعاصر، مقال العلامة الطباطبائي السيرة الفلسفية، الشيخ جوادي الآملي، ص٤٦١، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ترجمة جواد علي كسّار.

(٢) أنظر مجموعه آثار٤: ٦٤ ـ ١١١، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

(٣) عبدالله جوادي آملي، «تبيين براهين اثبات خدا تعالى شأنه»، سلسلة بحوث فلسفة الدين، نشر مركز الإسراء، الطبعة الاولى، وقد استعرض المؤلف في هذا الكتاب مختلف انواع براهين إثبات وجود الله تعالى من قبيل برهان النظم وبرهان آنسلم وبرهان الفطرة، والبراهين الأخلاقية، برهان الامكان والوجوب، وبرهان الحركة والحدوث، برهان الامكان الفقري، برهان الصديقين، برهان

التمايز كَمُنت في أن موضوعة المعرفة لم تحضر في نفس المبحث الكلامي عدا بعض النقاط المتصلة بمنكري وجود الواجب[١]، ولهذا نلاحظ أن الشهيد مطهري خصص مقدّمة البحث حول مسألة الصانع وجوداً وصفاتاً بنقد المنهج الحديثي الحنبلي الذي كانت لديه مواقف من النظر العقلي في قضايا الصانع وصفاته فيما ظهرت البراهين الفلسفية والكلامية المعروفة في البحث[٢]، بالرغم من أن ستة أو خمسة مقالات من أصل أربعة عشرة مقالة تشكل كتاب أسس الفلسفة ـ الذي يمثل المستوى الأكثر حداثة فلسفياً ـ كانت مخصّصة لقراءة موضوعة المعرفة[٣]، وهذا معناه أن موضوعة المعرفة كانت تمثّل ـ بالرغم من الاهتمام الكبير الذي أولاها اياه الشهيد مطهري ـ مادة قراءة والا فإن المنهج المعرفي كان ناجزاً لدى هؤلاء المفكرين وهو المنهج العقلي

المعجزة برهان التجربة الدينية.

(١) لقد استعرض الشيخ عبدالله الجوادي الآملي في كتابه المتقدم حول اثبات وجود الله تعالى مجموعة من المقدمات المرتبطة بالعلم والسفسطة ونحو ذلك، وهذه نقطة امتياز بيد أنها متأخرة عن تجربة الشهيد الصدر كثيراً نسبياً، كما تجدر الإشارة إلى أن العلامة الطباطبائي والشيخ المطهري قد سبقا الصدر زمنياً في دراسة موضوعة النعرفة حسب الظاهر من تاريخ تأليف كل من فلسفتنا وأسس الفلسفة، كما أنهما تعرضا أيضاً في مباحث إثبات واجب الوجود لبعض قضايا المعرفة لكن حضور المعرفة عند السيد الصدر داخل المنظومة الكلامية كان أكبر وحافلاً بالمعطيات أكثر، هذا هو المقصود بالذات لنا هنا.

(٢) أنظر أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد عمار ابو رغيف، نشر مؤسسة ام القرى للتحقيق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ. ق، بيروت، ج٣: ٢٠٦ ـ ٢٢١، كما وانظر براهين الصديقين وارسطو وابن سينا والنظم والحدوث وبرهان الفارابي.. في نفس الكتاب ٣: ٢٧٣ الى مباحث وحدة الواجب ص٣٦٣، وكذلك انظر بداية الحكمة: ١٥٦ ونهاية الحكمة: ٢٦٨ ـ ٢٧٢، وانظر المصدر الفارسي في مجموعة آثار أستاذ شهيد مطهري٦: ٨٧٩ ـ ٩٨٩ و٩٣٣ وص١٠١٢.

(٣) والمقالات هي الفلسفة والسفسطة، العلم والادراك، قيمة المعلومات، ظهور الكثرة في الادراكات، الادركات الاعتبارية (وماهي الفلسفة)، انظر مجموعة آثار ٦: ٥٧ ـ ٤٥٦..

المعروف، بيد أن المسألة كانت مختلفة إلى حد معين عند الشهيد الصدر فقد حصل هناك تمازج واضح عنده بين مبدأ وجود الله تعالى والبرهنة عليه وبين التعديل المعرفي أو في البداية القراءة المعرفية، وهو ما يتجلّى في أكثر من موضع، فالصدر كان يهدف في فلسفتنا نقد التفسير المادي الماركسي للعالم فلم يتمكن اثناء بحثه من تجاهل النظام المعرفي، لقد خصص القسم الاول من كتابه لبحث نظرية المعرفة ولم يتمكن من تجاوز النظرية حتى الفصل الأخير من الكتاب الذي خُصص لدراسة مسألة الإدراك(١)، أما «الأسس المنطقية للاستقراء» والذي يعد انموذجاً متقدماً على الصعيد المعرفي فلم تكد فكرة اثبات الصانع لتنعزل عن كل المشروع المعرفي الذي أطلقه الصدر في هذا الكتاب، فقد أدخلت كفصل أو جزء من فصل فيه(٢) وصرّح الشهيد باعتبارها هدفاً له(٣)، وهكذا الحال في «موجز أصول الدين» الذي يعرضه الصدر لغير المختصين في الفكر والمعرفة، فمجدداً لم يتمكن الصدر ـ نظراً لعمق المزاوجة الحاصلة في ذهنه ـ من الفصل بين الجهاز المعرفي وبين المنظومة الكلامية فأغرق كتابه هذا بتحليل النظريات المعرفية ولو بصورة موجزة حيث عالج فيه التجريبية والوضعية والديالكتيكية ولم تخلُ مباحثه الأولى من إشارات متواصلة لهذا التمازج(٤).

ولا نعني بهذا التمازج مجرّد توظيف الصدر بناه المعرفية فحسب فهذا ما فعله أيضاً كل الفلاسفة بمن فيهم الطباطبائي والمطهري ومن قبلهم الأفغاني، وانما نقصد حشره عامداً على ما يبدو موضـوعة المعرفة في علم الكلام نظراً لسياق تاريخي يفرض ذلك في

(١) انظر القسم الاول من فلسفتنا، نظرية المعرفة: ٥٧ ـ ٢٠٣، وانظر مسألة الادراك من الكتاب: ٢٧١ ـ ٤٠٠.

(٢) محمد باقر الصدر، الاسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ. ق، ص٤٠١ ـ ٤١٣.

(٣) الاسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

(٤) موجز أصول الدين (أو المرسل والرسول الرسالة)، تحقيق ودراسة عبدالجبار الرفاعي، ٢٠٠١م، ص١٢١ ـ ١٤٥.

المرحلة الراهنة، فعندما أعالج كمتكلم اثبات نبوة النبي محمدﷺ لم يعد يكفي لي الآن أن أقرر الدليل وفق بُناي المعرفية المقررة ربما في مكان آخر، بل لا بد أن أقدم في مشروعي الكلامي الموقف المعرفي الذي اختاره.

ولا يبدو بحسب الظاهر أن الشهيد الصدر كان يصدُر عن حركة مستقلّة في موضوع المعرفة وعلومها، إذ من المرجح جداً أن طبيعة الخلاف الايديولوجي الحديث بين الدين وخصومه هي التي فرضت عليه ـ لا أقل في البداية أو في غير كتاب الأسس ـ إقحام مسألة المعرفة في الجسم الكلامي، فالصدر لم يتواجه ومدارس كلامية تتخذ نفس المنطق أساساً لعملياتها الذهنية كما هو الحال في قواسم المنطق بين المعتزلة والأشاعرة أو بين الشيعة والسنة، بل شعر بوضوح أن هناك أزمة تخاطب سوف تحدث لو لم يقم علم الكلام بإعادة رسم جهازه المعرفي أو لا أقل لو لم يحضر هذا العلم هذا الجهاز في كلامياته، وهذا ما جعل الصدر محاطاً بنظريات المعرفة الغربية ولم يتمكّن من مناقشة إلحادية ماركس وستالين وماوتسي تونغ دون أن ينهي موقفه من حسية جون لوك ومثالية جورج باركلي وتجريبية جون ستيورات ميل ووضعية أوغست كونت ونقدية عمانوئيل كانط وغيرهم...

بل ترقّى الصدر مع «الاسس المنطقية للاستقراء» حيث مارس منهجاً معرفياً منطقياً جديداً طبقه أيضاً في «موجز أصول الدين»، كما ودخل معترك الصراع المنطقي لا لغرض تبديد أزمة التخاطب بل لغرض إعادة رسم الخارطة المنطقية عنده.

فالعنصر الأساسي في كلام الصدر يكمن في إدخال المعرفة ليس فقط كأساس ومنطلق يطالب علم الكلام أو المتكلم ـ مباشرة أو لا بالمباشرة ـ باتخاذ موقف واضح حياله، مما يدفع إلى اجتهاد معرفي وليس فقط إلى خبرة في المعرفة كموضوعة علمية، فالمتكلم لا يحتاج فقط إلى أن يخبرُ المنطلق الأرسطي لكي يعرف كيف ينظم أفكاره بقدر ما هو بحاجة إلى أن يعيد إنتاج المنطق عامّة ضمن اجتهادٍ واضح وعقل غير مستقيل، ليس هذا هو العنصر الاساس فقط بل دمج علم المعرفة بعلم الكلام كان هو الاهم أو

فلنقل دمج علم الكلام بعلم المعرفة، ففي زعم الكاتب هنا فإن الشهيد الصدر متكلم في فلسفتنا والاسس المنطقية بدرجة كبيرة وليس فقط فيلسوفاً، لأن الوظائفية التي وضعت لعلم الكلام والتي مثلت عنصر وحدته كانت موجودة في فلسفتنا وبدرجة معينة في الأسس، فالبرهنة على اصول المعارف وشرحها ودفع الشبهات عنها كانت أُموراً حاضرة بقوة وهادفية في نتاجات الصدر الفلسفية أيضاً، وهذا ما يبرر النظر الى هذه النتاجات على انها نتاجات كلامية إلى جانب كونها فلسفية.

اذن ثمة تمايز بين الصدر والآخرين، فالصدر حاول دمج الكلام والمعرفة فيما فصل الآخرون بينهما، والسياق التاريخي هو الذي فرض على الصدر هذا الدمج إلى جانب الغائية الدينية كما سنراها شاخصةً في كلامياته ومعرفياته، والا فمن الطبيعي أن يكون الفصل هو الخطوة الأكثر منطقيةً، فعلم المعرفة له ميزاته ولا ينبغي إقحام المسائل العقائدية والدينية فيه فيما علم الكلام له أهدافه وأغراضه وموضوعاته المستقلة التي تشكّل مادة لبحث المعرفي لا مجالاً له تماماً كما الفيزياء والكيمياء مادة للقراءة المعرفية.

ومن هنا يشتد احتمال تأثير الظرف التاريخي في هذا الدمج الذي حاوله الصدر، والسبب في ذلك يعود إلى جدة موضوعة المعرفة امام المتكلم، فعندما جاء المتكلم في القرن العشرين لاثبات وجود الله مثلاً رأى أنه لم يعد يقف أمام ملاحدة القرون الغابرة، لقد وجد إلحاداً بررته قضية المعرفة ولولا قضية المعرفة التي سادت منذ القرن السادس عشر لما وجد امامه سيلاً من المدارس والتيارات الرافضة أو المشككة بوجود الله تعالى، فلم يكن امام المتكلم بدٌّ من ان يعالج بنفسه هذا الموضوع لانه في الحقيقة هو الذي يقف برهاناً لنفي وجود الله تعالى أو الغيب والروح والملائكة و... فنقده، ومن هنا لم يقم المتكلم بإنتاج جديد مهم جداً لبراهين اثبات وجود الله تعالى أو غيره بل أعاد طرح نفس البراهين بصيغ حديثة، وهذا معناه أن مشكلته لم تكن في قيام دليل على نفي وجود الله بل في قيام تصور معرفي ينفي أو يشكك في هذا الوجود وفرقٌ بين الأمرين.

إذن الظرف التاريخي كان هو السبب وراء عملية الدمج التي قام بها الصدر، واذا ما

زالت مبررات هذا الظرف كما هو الحال في الفترة الراهنة ـ حيث انهارت الماركسية من جهة وهدأت نسبياً فورة الايديولوجيات من جهة ثانية ونضجت الرؤية المعرفية اكثر من جهة ثالثة مع جيلين معرفيين تمثلا مرحلة الستينات والسبعينات من جهة والثمانينات والتسعينات من جهة ثانية مع سروش ولاريجاني وحنفي وأبو زيد و... ـ فإن الأنسب تأسيس فرع علمي مستقل مدرج بالدراسات الفلسفية الدينية يُعني بشؤون المعرفة على أن يجتهد فيه المتكلم ولا يستقيل نظراً لنوع من التشابك بين قضايا العلوم الدينية تفرض اجتهادات متنوعة لا اجتهادات تخصصية في المرحلة الراهنة، فكما لم يعد يكفي اجتهادٌ في علم الفقه من دون اجتهادٍ في أصول الفقه، لم يعد يكفي اجتهاد في الشريعة وأصولها دون اجتهاد في الفلسفة والكلام بدرجة من الدرجات كما يطرحه مشروع «فلسفة الفقه» المعاصر[1].

لكن الصدر عالج في معرفياته علم المعرفة الأولية لا الثانوية، فقد قرأ المعرفة الانسانية من زاوية حقيقة العلم والادراك وقيمة المعرفة والمعلومات و... قبل مرحلة ظهور المعرفة، وهناك قراءة ثانية تتسم بالتاريخية تعالج ظاهرة المعرفة البشرية بعد تكوّنها وهو ما تميزت به تجربة الدكتور سروش لاحقاً، واذا كنا نرى الفصل ما بين المعرفة وعلم الكلام فإنما نراه في النوع الأوّل من المعرفيات وهو الذي عالجه الصدر والمطهري والطباطبائي و... لا في النوع الثاني الذي ركّزت عليه جهود الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ صادق لاريجاني وغيرهم، فإن النوع الثاني الذي يدرس ظاهرة المعرفة الدينية ويأخذها بالتحليل والمقارنة والمقاربة والنقد والتقييم و... يمكن بل من الضروري عده جزءاً من كيان علم الكلام بصيغته الحديثة كما يلاحظ لدى

---

(١) يرى الشيخ مهدي المهريزي ـ أحد أبرز المنظّرين لفكرة ومشروع فلسفة الفقه ـ بأن واحدة من موضوعات هذا العلم المقترح الذي يُعنى بالدراسة الخارجية للفقه تختلف عن الدراسة الفقهية الداخلية هي تأثير الرؤية الكونية على اجتهاد الفقيه، أنظر مهدي المهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ٥، ترجمة خالد توفيق، نشر مؤسسة الأعراف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٤ ـ ٥ و ٣٦ ـ ٣٧.

قراءة أطروحة علم الكلام الجديد.

٢ـ النظرية المعرفية (منطق الاستقراء)

يعد الشهيد محمد باقر الصدر المفكّر الاسلامي الوحيد ـ ربما ـ الذي أسس لنظرية معرفية جديدة وخاصّة مهما كان الموقف من نظريته، فقد رفض الصدر الرؤية الأرسطية المدرسية في قراءة المعرفة وهي الرؤية القائمة على افتراض وجود قبليات عقلية عديدة ذات إنتاج عقلي بحت تكمن صحتها في اضطرار العقل إليها وعلى رأسها البديهيات العقلية الاولية كاستحالة اجتماع النقيضين ومبدأ العلية والسنخية و... كما رفض الصدر أيضاً المنهج التجريبي الحديث في قراءته لظاهرة المعرفة والذي كان يعتمد الحس والتجربة والملاحظة فقط أساساً للمعرفة ضمن صيغ محدودة.

ونقطة الإنعطاف في تجربة السيد الصدر المعرفية هي مشكلة الاستقراء، لقد وضع كل من المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي نظريته الخاصة وموقفه الخاص من الاستقراء وتحديد يقينيته وشروط وكيفية هذا اليقين، فأعاد المنطق الأرسطي الاعتماد على القبليات فيما قدّم المنطق التجريبي تصوراته لحل المشكلة سيما الطرق الأربع التي اقترحها جون ستيورات ميل، لكن الصدر سجل ملاحظاته على الطرفين معاً مخصصاً حوالي ربع كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» لنقد هذين الاتجاهين[١].

ومشكلة الاستقراء التاريخية ـ كما يوضحها الصدر وآخرون ـ تكمن في عملية القفز من الخاص إلى العام، ففي الاستقراء بمراحله الاولى تجميع للظواهر الجزئية حيث يلاحظ تمدد الحديد «أ» بالحرارة كما يلاحظ تمدد الحديد «ب» أيضاً بها وهكذا الحال في الحديد «ج» و «د» و«هـ» و ... لكن المشكلة تكمن في القاعدة «كل حديد يتمدد بالحرارة»، كيف ومن أين حصلنا عليها؟

---

(١) انظر الاسس المنطقية للاستقراء: ١٣ ـ ١١٩.

فكل الحديد لم يقع تحت استقرائنا حتى نحكم عليه بالتمدّد لدى مواجهته الحرارة وهذا ما يعني ان ما استقرأناه غير ما استنتجناه، وهذه المغايرة مغايرة بين الضيّق الدائرة والاوسع دائرةً، بين المفردات والقاعدة، إذن فكيف عالجنا المشكلة وحققنا مبررات هذه الطفرة؟[1].

والحل الذي ارتآه الصدر في أطروحته ـ التي أطلق عليها اسم المذهب الذاتي للمعرفة ـ يعتمد على مرحلتين يسمي إحداهما مرحلة «التوالد الموضوعي» وثانيتها مرحلة «التوالد الذاتي»، ويرى الصدر أن المرحلة الاولى تسبق المرحلة الثانية وبانتهائها إلى القمة الممكنة لها تبدأ المرحلة الثانية بنظره.

ويعتمد التوالد الموضوعي على نظرية الاحتمال الرياضية التي قرأها الصدر وكان له رأي فيها وفي بديهياتها، إذ يرى الصدر أن المفردات الجزئية تخضع نتيجة عنصر المراكمة على مركز واحد إلى عمليات حسابية رياضية معقدة تنمو فيها النسبة الاحتمالية المطابقة الواقع ضمن قواعد خاصة في عملية النمو وقواعد خاصة في قياس القيم الأولية أيضاً، وهكذا تصل القيمة الاحتمالية الى درجة عالية جداً حيث تبدأ نشاطات التوالد الذاتي الذي يعني ما يشبه العملية السيكولوجية الذاتية في الذهن البشري، فكأن هناك اوتوماتيكية خاصة تحكم العقل البشري بحيث يقفز تلقائياً من الدرجة الاحتمالية العالية إلى مرحلة اليقين.

لكن هذا اليقين الذي يتحدّث عنه الصدر ليس اليقين الأرسطي البرهاني أو اليقين الرياضي الذي (البرهاني) يستبطن علماً بالقضية وعلماً آخر باستحالة خلافها، بل يهدف الصدر من اليقين ما يسميه هو اليقين الموضوعي الذي يميزه عن اليقين الذاتي، فاليقين الذاتي هو تلك الحالة النفسية الجازمة في نفس الانسان، احساس بالتأكّد والاطمئنان والقاطعية بصرف النظر عن منشأ هذا اليقين، اما اليقين الموضوعي فهو ذاك اليقين

---

(١) انظر الاسس المنطقية للاستقراء: ٦ ـ ١٧.

الذي نشأ عن معطيات موضوعية تبرر من الناحية المنطقية تحصيل التأكد والطمأنينة.

وكما يقول الصدر نفسه: «وإنما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده، اليقين الموضوعي، فهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة وهي درجة الجزم واليقين؟ أي أن درجة اليقين هل هي درجة صحيحة وموضوعية للتصديق الاستقرائي أو لا؟ فإن كانت صحيحة وموضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعي، وإن كانت غير صحيحة ولا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية ـ إذا وجد في نفس الإنسان ـ فهو يقين ذاتي بحت»[١].

اذن الصدر عدّل ـ بالدرجة الاولى ـ من مفهوم اليقين، فأخرج منه عنصر الاستحالة لعكس القضية، ومن ثم سهل عليه نسبياً أن يوفق بين معطيات مرحلة التوالد الموضوعي واليقين النهائي بالقضية الخاضعة للاستقراء.

وفي ضوء هذه القراءة للاستقراء أعاد الصدر إنتاج المعرفة البشرية ففسّر كلاً من القضية التجريبية والحدسية والمتواترة والمحسوسة والاولية والفطرية ضمن منهجه المعرفي[٢]، مخضعاً النشاطات العقلية ـ لا أقل أغلبها ـ للعمل الاستقرائي.

هذه صورة جد موجزة عن البنية المعرفية للصدر، وهي بنية لم تكن مع الصدر منذ البداية، ففي فلسفتنا ـ الذي يحكي عن المراحل الأولى من العمر الفكري للصدر ـ كان يرى أن ما يراه المذهب العقلي الذي ذهب إليه الحكماء المسلمون هو الصحيح فوافق من جهة على نظرية الانتزاع الفلسفية في تفسير المعرفة التصوّرية كما أيد من جهة أخرى القبليات التي آمن بها المذهب العقلي أيضاً[٣]. وبعد ذلك عدل الصدر عن هذا التفسير الفلسفي الاسلامي المدرسي للمعرفة ليخرج بالمذهب الذاتي للمعرفة مع «الأسس

---

(١) الاسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٩.

(٢) انظر الاسس المنطقية للاستقراء: ٣٨٣ ـ ٤٠٠ و٤١٥ ـ ٤٤٢.

(٣) فلسفتنا: ٦٨ ـ ٦٩ و٧٠ ـ ٧٤ و١٦٢ ـ ١٦٦.

المنطقية للاستقراء» لكنه ـ على رأي أحد الباحثين[١] ـ عدل عن متبنياته في «الأسس» في دراسته المصغّرة حول المهدوية حيث وردت فيه هذه العبارة: «واما على ضوء الأسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أن الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكنا نرى أنّه يدل على وجود تفسير مشترك لاطراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا التفسير المشترك كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية كذلك يمكن صياغته على اساس افتراض حكمةٍ دعت منظّم الكون الى ربط ظواهر معينة بظواهر أخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة»[٢].

وبقطع النظر عن المراحل الفكرية للشهيد الصدر على صعيد موضوعة المعرفة، فإن النقطة الجديرة بالتركيز عليها هنا هي توظيف الصدر نظريته المعرفية في العلوم الدينية بما فيها علم الكلام، فقد طبّق الصدر هذه النظرية في كلّ من علم أصول الفقه وعلم الفقه وعلم الحديث والرجال وعلم الكلام أيضاً، فعلى صعيد علم الأصول أعاد الصدر انتاج وسائل الاثبات ضمن قراءة استقرائية فدرس الاجماع والشهرة والتواتر والسيرة بشقيها العقلائي والمتشرعي على اسس استقرائية[٣]، كما آمن بما أسماه الدليل الاستقرائي المباشر الذي يقوم على تجميعات فقهية واسعة تلتقي في مركز واحد تحصل اليقين بالمركز نفسه[٤] وهو ما قدم تجارب مهمة فيه في كتابه «اقتصادنا» عندما درس

---

(١) أنظر يحيى محمد في مقالة «المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر» مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١ ـ ١٢ : ١٥٤ ـ ١٦٤.

(٢) بحث حول المهدي ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ج١١: ٢٧.

(٣) انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٨٤، وبحوث في علم الاصول، تقرير السيد محمود الهاشمي، ٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨ و٣٠٥ ـ ٣٣٨، ومباحث الاصول، تقرير السيد كاظم الحائري ٢١: ٩٣ ـ ١٣١ و٢٨١ ـ ٣٣١.

(٤) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول ، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر

مبدأ «العمل اساس الملكية في الإسلام»[١]، وهو ما يترك اثراً كبيراً على التفكير الفقهي أيضاً، وعلى صعيد علم الرجال وظّف الصدر نظرية الاحتمال في تصحيح مراسيل الحسن بن محمّد بن سماعة عندما قاس نسبة احتمال اجتماع ثلاثة من شيوخه من الكذابين او غير الموثقين في رواية واحدة[٢]، وهكذا علم الكلام كما سنرى بالتفصيل.

وحصيلة القول أن واحدة من أهم إبداعات الصدر هي العقل الاستقرائي الذي حمله ووظفه في مختلف العلوم الدينية العقلية والنقلية، ولعله لو سنحت له الفرصة اكثر لقام بتوظيفات اكثر وأوسع وربما اهم وأعمق أيضاً، وعلى حد تعبير أحد الباحثين المختصين بالفكر المعرفي للشهيد الصدر إن هناك «موضوعان تأسيسيان في فكر الصدر وهما فقه النظرية والنزعة الاستقرائية»[٣]، «وهذه الاطروحة ـ دون مبالغة في القول ـ نقلتنا مع بعض وجوه مشكلات الاستقراء ونظرية الاحتمال ما يقرب من ثلاثة قرون واختزلت المسافات الزمنية التي تفصلنا عما عليه الوضع في غرب القارة (الكرة) في وجوه أخرى أكثر من قرن»[٤].

ولا نعني بذكر هذا الانجاز للصدر صحته وبالمطلق فهذا ما ليس من شأننا هنا، بل

الصدر ج٣: ١٧٠ ـ ١٧١، واشار له في ابحاثه حول التواتر المعنوي بإشارات غير تأسيسية راجع بحوث في علم الأصول ٥: ٣٣٧.

(١) اقتصادنا: ٥٣٣ ـ ٥٣٧.

(٢) أنظر بحوث في شرح العروة الوثقى٤: ٢٩٥ ـ ٢٩٦، محمّد باقر الصدر، نشر مجمع الشهيد الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ق، وللاطلاع أكثر على جهود الصدر التجديدية في الرجال والدراية يمكن مراجعة مقال «الجديد في علمي الدراية الرجال عند الشهيد الصدر»، ثامر هاشم حبيب العميدي، مجلة قضايا إسلامية، العدد الثالث، ١٩٩٦م، ١٠٩ ـ ١٧٧.

(٣) مجلة قضايا إسلامية، العدد ٣، ١٩٩٦م، مقالة «التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر»، عمار أبو رغيف، ص٣٢.

(٤) منطق الاستقراء، السيد عمار ابو رغيف، نشر مجمع الفكر الاسلامي قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.ق، ص٧.

قد تعرّضت نظرية الصدر هذه لمجموعة انتقادات كان من بينها ما سجله الدكتور عبدالكريم سروش عليها مما اشتمل في جزء مهم منه ملاحظة ان الصدر اعتمد على بعد نفسي سيكولوجي لاقامة مذهبه المعرفي[١]، ويرى سروش بان لا حل لمشكلة الاستقراء ويطلق متهكماً «اذا كنا نؤمن بدليلٍ للاستقراء يلزمنا أن نستقرأ كل هذه المحاولات الفاشلة لمعالجة مشكلة الاستقراء، ونستنتج ان مشكلة الاستقراء بحكم الاستقراء غير قابلة للعلاج وان الاستقراء لا يوفر يقيناً موضوعياً ولا يقيناً منطقياً، والحل الوحيد هو أن نرفع ايدينا عن طرح حل له»[٢]، وقد نقد هذه المحاولة النقدية للدكتور سروش السيد عمار أبو رغيف في كتابه «الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش» مسجلاً على الدكتور سروش نسبته الى الصدر ما لا يراه من افكار اولاً وخطئه في استنتاج الاساس السيكولوجي للنظرية ثانياً مما يؤكده الصدر في نصوصه التي نقلها الدكتور سروش نفسه على حد تعبير السيد عمار ابو رغيف[٣].

ومن سجل نقده على النظرية المعرفية الدكتور جميل قاسم أيضاً في إحدى دراساته[٤]، لكن نظرية الاحتمال بقيت ـ كما يذكر زكي الميلاد[٥] ـ الجانب الاقل شهرة

---

(١) انظر كنموذج الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نص مقالة سروش المترجمة من طرف السيد عمار ابو رغيف ص٦٩ ـ ٧٤، وانظر الاصل الفارسي للمقالة في كتاب «تفرّج صنع» الدكتور عبدالكريم سروش «مباني منطق استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر» ص: ٤٥٨ ـ ٤٦١، نشر مؤسسة فرهنكي صراط (ايران)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٣ والمصدر الفارسي: ٤٦٧.

(٣) السيد عمار ابو رغيف، الاسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، نشر مجمع الفكر الاسلامي، ١٤٠٩هـ الطبعة الاولى ص٩٣ و٩٤ و٩٧ و...

(٤) الدكتور جميل قاسم، نقد نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، بيروت، العدد ١٧، ٢٠٠٠م، ص١٣٥ ـ ١٥٠.

(٥) زكي الميلاد، السيد محمد باقر الصدر وتجديدات الفكر الاسلامي المعاصر، مجلّة الكلمة، العدد ٢٧، ٢٠٠٠م، ص١٩، وانظرها ايضاً في مجلة المنهاج، العدد ١٧، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

في فكر الشهيد الصدر، بل والاقل يتماً، وهي مقولة صحيحة، اذ لم يقرأ هذه النظرية من اتباع مدرسة الصدر نفسه ولم يهتم بها إلا القلّة القليلة من امثال السيد كاظم الحائري[١] والسيد عمار ابو رغيف والاستاذ يحيى محمد، وهي نقطة جديرة بالتأمل والقراءة لمعرفة مدى نفوذ تيار المنطق الارسطي في التفكير الديني عامةً.

ومما تقدّم نلاحظ أن الصدر مارس اجتهاداً معرفياً ومنهجياً، اجتهاداً بكل ما للكلمة من معنى، صحيح أن علم الكلام المعاصر كله امتاز بمعالجة موضوع المنهج فلم يقتصر التطوّر الكلامي في القرن العشرين على المراكمة المضمونية الناجمة عن التزايد الكمي للموضوعات والمسائل والأفكار بل علاوة على ذلك برز إلى السطح بشكل واضح التطوّر المنهجي كما يراه بعض الكتّاب[٢]، لكن المنهج ـ كما يقوله هذا البعض أيضا[٣] ـ كان هو الأكثر شخوصاً في نتاجات السيد الصدر، بل يمكننا أن نضيف بأن المنهج كان اكثر اجتهاديةً واستقلاليةً وتأصيلاً في فكر الصدر كله مهما كان الموقف من نظريته المعرفية ككل.

لقد تنبّه الصدر ـ وربما آخرون على ما يبدو ـ لإشكالية المنهج واشكالية المذهب الفكري العام كنقطة خلاف جوهرية في الصراع مع الغرب، لم يكن الخلاف مع الغرب في روحه خلافاً مسائلياً أو مفرداتياً أو جزئياً بل كان في روحه خلافاً في الإطار المذهبي وهذا ما يعني خلافاً في المنهج والعقل المعرفي بالدرجة الأولى، فلن تُحل مشكلة الخلاف حول هذه المفردة من مفردات حقوق الإنسان أو تلك المفردة ما دامت الأطر المذهبية التي تحكم منهاج التفكير هنا وهناك متباينة، وهذا يعني ان الحل يكمن في التشكيل

---

(١) من خلال مجموعة محاضرات ما تزال على اشرطة الكاسيت في حوالي ثلاثين شريطاً موجودة في مكتبه في مدينة قم في إيران.

(٢) حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ ـ ١٢: ١٣٦.

(٣) م. ن: ١٣٧.

المذهبي القائم على تقديم افق معرفية عامة حول الله والانسان والطبيعة والاجتماع كما يشير اليه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين[١]، فما لم يتم الفراغ من تأصيل هذه القواعد العامة فسيكون من الصعب جداً التوصل إلى نتائج مرضية على مستوى الحوار في المفردات لان من شأن هذا الأمر ان يخلق أزمة تخاطب حقيقية، وهكذا الحال على صعيد علم الكلام كما يراه السيد محمد خاتمي[٢] فإن اقحام موضوعة المعرفة في علم الكلام يفرض عرض الموقف الكلامي كمذهب لا كمفردات، فهناك فرقٌ بين المسائل الكلامية والمذهب الكلامي تماماً كما هو الفرق بين المسائل الفقهية والمذهب الفقهي، فكما عمل الصدر في الفقه على عرض المذهب الفقهي في كتابه «اقتصادنا» كذلك سعى إلى عرض المذهب الكلامي في معرفياته، والصراع مع الغرب صراع مذاهب لا صراع مفردات.

وعندما يقال صراع مذاهب فلا يُهدف إلى نفي الضرورة في المسألة الكلامية بقدر ما يهدف إلى إعادة ترتيب الأولويات، فالمسألة الكلامية على ضرورتها تبقى في الدرجة الثانية من حيث الاهمية والتراتبية.

وعلى أية حال أصّل الصدر للمنهج في نظرية الاستقراء وحاول المساهمة في إعادة إنتاج جديدة للمنظومة الكلامية وأبرز محاولات التطبيق التي رامها الصدر في علم الكلام يمكن إيجازها هنا فقط لأجل تكشف طبيعة المنهج ودوره وإلا فإن الدخول في المفردات الكلامية خارج عن هدف هذه المقالة.

وأبرز التطبيقات الكلامية هو كالتالي:

---

(١) مجلّة الكلمة، العدد الخامس، خريف ١٩٩٤م، حوار مع الشيخ محمّد مهدي شمس الدين حول مناهج التأصيل الإسلامي المعاصر، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٢) د. محمد خاتمي، بيم موج، المشهد الثقافي في ايران، مخاوف وآمال، دار الجديد، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص١٠٠ ـ ١٠١، وانظر ايضاً قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ١١ ـ ١٢ ص٣٠ ـ ٣١، وانظر المصدر الفارسي، بيم موج، نشر سيماى جوان، ١٣٧٢ هـ.ش طهران، ص١٢١ ـ ١٢٢.

التطبيق الأوّل

وهو أهم تطبيق استهدفه الشهيد الصدر، اثبات الخالق، وقد شرحه في اكثر من موضع من مؤلفاته[1]، وحصيلة ما أتى به الصدر هنا هو أنه بعد أن حاول شرح منهجه في الإستدلال اختبر هذا المنهج على ظاهرة يومية مبسطة وهي صورة تسلّم الإنسان الاعتيادي رسالة بالبريد فهو عندما يقوم بقراءتها يعرف أن الرسالة من أخيه، وهذا ما يعتبره الصدر تجربة استقرائية سريعة في الذهن قائمة على ملاحظة تطابق اسم مرسل الرسالة مع اسم الاخ وتطابق طريقة الكتابة الموجودة فيها مع كتابة الاخ، كما وتطابق المنهج والاسلوب والاملاء والخط و... مع ما هو عند الأخ، كما وتطابق المضمون والمحتوى مع أمور تنسجم جداً مع كون الاخ هو الذي أرسلها نتيجة تطابق الحاجات والرغبات والإخبارات وهكذا.... وبعد هذه المرحلة يمر الصدر بالمراحل الاخرى التي توصله الى القطع بكون الرسالة من الاخ ثم يعيد تطبيق المنهج الموثوق به على الكون والعالم في قضية علمية كمثال ثاني بعد ذلك يدخل الصدر مجال البرهنة على وجود الله تعالى يعتمد فيه الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: ملاحظة توافق مطرد بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الانسان ككائن حي لتيسير الحياة له ويذكر لذلك مجموعة من الامثلة من قبيل درجة بعد الشمس وقشرة الارض وكمية الهواء وبعد القمر والتركيب الفسلجي للإنسان و...

الخطوة الثانية: «نجد أن هذا التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية، ومهمة ضمان الحياة، وتيسيرها في ملايين الحالات، يمكن أن يفسر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة، وهي: أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون، قد استهدف ان يوفر في هذه الأرض، عناصر الحياةاً وييسر مهمتها، فإن هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

---

(١) انظر الاسس المنطقية للاستقراء: ٤٠١ ـ ٤١٣، وانظر الصيغة التي اشرنا اليها في «موجز أصول الدين»: ١٥٣ ـ ١٧١.

الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات، بين الظواهر الطبيعية، ومهمة تيسير الحياة، دون ان يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصدف، وإذا كان احتمال أن تكون الرسالة المبردة إليك في مثال سابق، من شخص آخر غير أخيك، ولكنه يشابهه في كل الصفات بعيداً جداً؛ لأن افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكل ما تضمه، من صنع مادة غير هادفة، ولكنها تشابه الفاعل، الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات.

الخطوة الرابعة: نرجح بدرجة لا يشوبها الشك، أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة، أي ان هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة، يزداد ضآلة، كلما ازداد عدد الصدف التي لابد من افتراضها فيه ـ كما عرفنا سابقاً ـ فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً، بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي؛ لأن عدد الصدف التي لابد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا، أكثر من عددها في أي احتمال مناظر، وكل احتمال من هذا القبيل، فمن الضروري أن يزول»[1].

التطبيق الثاني

وهو تطبيق لم يكن بنفس صراحة التطبيق الأول لكنه يخضع لأطر المنهج الاستقرائي، الا وهو التطبيق في مجال التعرّف على صفات الخالق تعالى، «حينما نؤمن بالله سبحانه وتعالى خالقاً للكون، ومربياً له، ومنظماً لمسيرته وفق الحكمة والتدبير، ينتج

(١) «موجز اصول الدين» : ١٦٧ ـ ١٦٨ .

عن ذلك طبيعياً أن نتعرف على صفاته من خلال صنعه وابداعه، ونقيم خصائصه بما تشع به مصنوعاته من دلالات، تماماً كما نقيم أي مهندس على أساس الصفات التي تميز انتاجه الهندسي، ونقيم المؤلف على ضوء ما يحويه كتابه من علم ومعرفة، ونحدد شخصية المربي عن طريق ما أودع فيمن رباهم من شمائل وخصال.

وبهذا نستطيع أن نأخذ لمحة عما يتصف به الصانع العظيم من علم وحكمة وحياة وقدرة وبصر وسمع؛ لأن ما في نظام الكون من دقة وابداع يكشف عن العلم والحكمة، وما في أعماقه من طاقات يدل على القدرة والسيطرة، وما في أشكاله من ألوان الحياة ودرجات الإدراك العقلي والحسي يدل على ما يتمتع به الصانع من حياة وإدراك، ووحدة الخطة والبناء في تصميم هذا الكون والترابط الوثيق بين مختلف جوانبه تشير الى وحدة الخالق ووحدة الخبرة التي انبثق عنها هذا الكون الكبير»[١].

التطبيق الثالث

وهو التطبيق الذي مارسه الصدر في مجال إثبات نبوّة الرسول الاكرم محمدﷺ حيث قدم في البداية مثالين أحدهما مثال الرسالة وثانيهما مثال الالكترون، وقد ذكر في مثاله الاول تسلم رسالة من صبي ريفي يدرس في مدرسة ابتدائية لكن الرسالة تشتمل على لغة حديثة وعبارات مركزة وبليغة وقدرة فنية فائقة في تنسيق الافكار وعرضها بصورة مثيرة، وهذا يعني ان مستلم الرسالة سوف يجزم استقرائياً بان كاتب الرسالة هو شخص مثقف واسع الاطلاع وقوي العبارة ويحدد الصدر هذا الاستدلال بأربعة خطوات:

«الاولى: ان كاتب الرسالة صبي ريفي، ويدرس في مدرسة ابتدائية.

الثانية: أن الرسالة تتميز بأُسلوب بليغ، ودرجة كبيرة من الاجادة الفنية، وقدرة فائقة على تنسيق الأفكار.

---

(١) م. ن: ١٩٣.

الثالثة: ان الاستقراء يثبت في الحالات المماثلة، أن صبياً بتلك المواصفات التي تقدمت في الخطوة الأولى، لا يمكنه أن يصوغ رسالة بالمواصفات التي لوحظت في الخطوة الثانية.

الرابعة: يستنتج من ذلك إذن، أن الرسالة من نتاج شخص آخر، استطاع ذلك الصبي بشكل وآخر، أن يستفيد منه ويسجله في رسالته»[1].

ثم يعود الصدر لتطبيق المنهج على نبوة النبي محمدﷺ فيلاحظ مجموعة عناصر هي:

١ـ بيئة النبي: ان الظروف المحيطة بالنبيﷺ كانت جاهلية عارمة حضارياً وعلمياً وثقافياً وحتى اقتصادياً الى درجة انتشار ظاهرة الامية على نطاق واسع فيها.

٢ـ شخصية النبي: حيث لم يكن يقرأ ولا يكتب ولم يكن ثمة ما يميزه عن قومه سوى سلوكه النظيف.

٣- رسالة النبي: حيث تميزت بسمات ابرزها:

أ ـ النمط الفريد في معرفة الخالق وصفاته وافعاله ودور الانبياء و...[2].

ب ـ القيم والمفاهيم المتعلقة بالحياة والانسان والعمل والروابط الاجتماعية، «فأبن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة، لينادي بوحدة البشرية ككل، وابن البيئة التي كرست ألواناً من التمييز والتفضيل على اساس العرق والنسب والوضع الاجتماعي، ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وليحوِّل هذا الاعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم، ويرفع المرأة الموؤدة إلى مركزها الكريم كانسان، تكافىء الرجل في الانسانية والكرامة.

---

(١) م. ن: ٢٠٣.

(٢) م. ن: ٢٠٥ ـ ٢٠٩.

وابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلاَّ في همومها الصغيرة، وسد جوعتها، والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشائري، ظهر ليقودها إلى حمل اكبر الهموم، ويوحدها في معركة تحرير العالم، وانقاذ المظلومين في شرق الدنيا وغربها من استبداد كسرى وقيصر.

وابن ذلك الفراغ الشامل، سياسياً واقتصادياً، بكل ما يضج به من تناقضات، الربا، والاحتكار، والاستغلال، ظهر فجأة ليملأ ذلك الفراغ، ويجعل من ذلك المجتمع الفارغ مجتمعاً ممتلئاً، له نظامه في الحكم وشريعته في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويقضي على الربا، والاحتكار، والاستغلال، ويعيد توزيع الثروة، على أساس أن لا تكون دُولة بين الأغنياء، ويعلن مبادىء التكافل الاجتماعي، والضمان الاجتماعي، التي لم تناد بها التجربة الاجتماعية البشرية، إلاَّ بعد ذلك بمئات السنين.

وكل هذه التحولات الكبيرة، تمت في مدة قصيرة جداً نسبياً، وفي حساب التحولات الاجتماعية»[1].

ج ـ تضمن الرسالة تاريخ الانبياء واهمهم مع عدم كون القصص القرآنية استنساخاً لما في العهدين لمن يلاحظ الكتب الثلاثة التوراة والإنجيل والقرآن.

د ـ عنصر البلاغة القرآنية.

وهنا يقوم بممارسة الاستدلال حيث يؤكد الصدر على ما يلي:

«أن هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثانية، هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف والعوامل التي مر استعراضها في الخطوة الاولى، فإن تاريخ المجتمعات وان كان قد شهد في حالات كثيرة، انساناً يبرز على صعيد مجتمعه، فيقوده ويسير به خطوة الى الأمام، غير أننا هنا لا نواجه حالة من تلك الحالات، لوجود فوارق كبيرة.

فمن ناحية: نحن نواجه هنا طفرة هائلة وتطوراً شاملاً في كل جوانب الحياة،

---

(١) م. ن: ٢١٠ ـ ٢١١.

وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتصل بمختلف مجالات الحياة الى الأفضل، بدلاً عن مجرد خطوة الى الأمام. ان مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي الى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد، وان المجتمع الوثني طفر رأساً الى دين التوحيد الخالص، الذي صحح كل أديان التوحيد الأخرى، وأزال عنها ما علق بها من زيف وأساطير. وأن المجتمع الفارغ تماماً تحول الى مجتمع ممتلىء تماماً، بل الى مجتمع قائد يشكل الطليعة لحضارة أنارت الدنيا كلها.

ومن ناحية أخرى إن أي تطور شامل في مجتمع، إذا كان وليد الظروف والمؤثرات المحسوسة، فلا يمكن أن يكون مرتجلاً، ومفاجئاً، ومنقطع الصلة عن مراحل تمهّد له، وعن تيار يسبقه ويظل ينمو ويمتد فكرياً وروحياً حتى تنضج في داخله القيادة الكفوءة لتزعُّمه، وللعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه.

إن دراسة مقارنة لتاريخ عمليات التطور في مختلف المجتمعات، يوضح أن كل مجتمع يبدأ فيه هذا التطور فكرياً على شكل بذور متفرقة في أرضية ذلك المجتمع، وتتلاقى هذه البذور، فتكون تياراً فكرياً، وتتحدد بالتدريج معالم هذا التيار، وتنضج في داخله القيادة التي تتزعمه، حتى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع، تناقض الواجهة الرسمية التي يحملها المجتمع، ومن خلال الصراع يتسع هذا التيار حتى يسيطر على الموقف.

وخلافاً لذلك نجد أن محمّداً صلّى الله عليه وآله وسلّم في تاريخ الرسالة الجديد لم يكن حلقة من سلسلة، ولم يكن يمثل جزءاً من تيار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه، وأما التيار الذي تكوَّن من صفوة المسلمين الأوائل على يد النبي، فقد كان من صنع الرسالة والقائد، ولم يكن هو المناخ المسبق الذي ولدت فيه الرسالة وتكوّن القائد، ومن أجل ذلك نجد أن الفارق بين عطاء النبي، وعطاء أي واحد من هؤلاء، لم يكن فارق درجة كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأخرى من البذور التي تكوّن التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حدّ

له، وهذا يبرهن على أن محمداً لم يكن جزءاً من تيار، بل كان التيار الجديد جزءاً منه.

ومن ناحية ثالثة يبرهن التاريخ على أن القيادة الفكرية والعقائدية والاجتماعية لتيار جديد، إذا تركزت كلها في محور واحد، من خلال حركة تطور فكري واجتماعي معين، فلابد أن يكون في هذا المحور من القدرة والثقافة والمعرفة ما يتناسب مع ذلك، ولابد من أن يكون تواجدها فيه طبقاً لما يعرف عادة من أساليب في حياة الناس، ولابد من ممارسة متدرجة أنضجته ووضعته على خط القيادة لذلك التيار، وخلافاً لذلك نجد أن محمّداً صلّى الله عليه وآله وسلّم قد مارس بنفسه القيادة الفكرية والعقائدية والاجتماعية، دون أن يكون تاريخه كإنسان أمي لم يقرأ ولم يكتب، ولم يعرف شيئاً من ثقافة عصره، وأديانه المتقدمة، يرشحه لذلك من الناحية الثقافية، ودون أن تكون له أي ممارسات تمهيدية لهذا العمل القيادي المفاجىء.

وعلى ضوء ذلك كله نتهي إلى الخطوة الرابعة، التي نواجه فيها التفسير الوحيد المعقول والمقبول للموقف، هو افتراض عامل اضافي وراء الظروف والعوامل المحسوسة، وهو عامل الوحي، عامل النبوة الذي يمثل تدخل السماء في توجيه الأرض»[١].

الصدر والفلسفة العقلية وعلم الكلام

كما تقدّم سابقاً فالصدر صاغ لنفسه نظرية معرفية ويمكن التعبير مشروعاً معرفياً، وقد كان هذا المشروع على حساب المنهج العقلي الكلاسيكي المرعي الاجراء في علم الكلام الرسمي السائد، فتحفظ من جملة نشاطات للمنطق الأرسطي وأعطى مزيداً من الدور للاستقراء في تفسير وتوجيه المعرفة البشرية اكثر بكثير مما كان عليه حال الاستقراء مع المنطق القديم.

---

(١) م.ن: ٢١٤_٢١٦.

لكن نقطة جديرة بالانتباه إليها هنا وهي أن الشهيد الصدر لم يلغ بالكامل الدور الفلسفي العقلي والمنطق الأرسطي، أي أن المنهج الاستقرائي الذي اتبعه لم يلغ إمكانية الاستفادة من الفلسفة العقلية والمنطق القديم، ففي كتابه «موجز أصول الدين» الذي دوّن بعد تبنّي الصدر منطق الاستقراء ذكر الصدر نمطين من الاستدلال على وجود الله تعالى، أحدهما ـ كما صرّح نفسه ـ المنهج العلمي القائم على الاستقراء وحساب الاحتمالات، وثانيهما المنهج الفلسفي ـ بحسب تسميته أيضاً ـ القائم على معطيات عقلية تسبق التجربة إضافة إلى المبادىء الرياضية[1]، فاستحضار الصدر للمنهج الفلسفي المدرسي في إثبات الخالق يؤكد أنه لا يدعو أو لا يعمل على تحييد الفلسفة العقلية الكلاسيكية عن الساحة حتى لو لم يكن يرى أحياناً صحة قبلية بعض القضايا التي ترى الفلسفة والمنطق المتداولين بأنهما سابقين للتجربة والملاحظة.

والذي نهدفه من هذا الكلام هو أن الشهيد الصدر لم يقف ـ لا أقل عملياً ـ في نظريته المعرفية التي ندّعي بأنها مشروع مصالحة بين العلم والدين كما سنلاحظ قريباً... لم يقف موقف المعارض الشديد للفلسفة العقلية بالمعنى الذي يمكن لنا فيه تصنيفه بأنه سعى للقطيعة معها كما هو الحال في جملة دارسين عرب اتخذوا مواقف فيها نوع من التشدد إزاء المنطق الأرسطي وبعضها مواقف ساخرة من أمثال الدكتور علي الوردي وأنصار المنطق الوضعي العرب[2]، فصحيح أن الصدر اجرى تعديلات منطقية جوهرية لكنه لم يستبعد النمط الفلسفي في ممارسات البحث والتفكير، أي أنه ـ وإلى المرحلة التي نال فيها شرف الشهادة في سبيل الله تعالى ـ كان أقرب الى الشخص الذي يحدث ثغرة كبيرة في جدارٍ ما يعود فيملأها بمادة أخرى من الشخص الذي يزيل الجدار والبناء كلّه ثم يستبدله بوضع وبناء جديد، لا أقل هكذا كان الحال من الناحية

(١) م.ن: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) أنظر مواضع عديدة من كتاب الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، نشر إنتشارات الشريف الرضي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

الميدانية مع الصدر حتى لو وافقنا ـ وهو ما يستقرب جداً ـ على ان مشروع الصدر من شأنه لو سرنا مع تداعياته الطبيعية ان يحدث تغييراً واسعاً في العلوم الدينية كلّها، لكن ما يستدعيه المشروع شيء وما مارسه صاحبه شيء آخر، ففي علم الكلام أبقى الصدر على النمط الفلسفي في التفكير الى حد معين، واستمر نفوذ هذا النمط واضحاً وكبيراً في تفكير الصدر الأصولي والفقهي وهو ما يمكن تفسيره أولاً بمحاولة ميدانية للحيلولة دون ممارسة إقصاء كامل مما من شأنه أن يخلق للصدر مشاكل كثيرة علمية وعملية في وسط السلك العلمي الديني الذي حصر مرجعيته الفكرية بهذا النمط من التفكير سيما وأن الصدر كان إنساناً تدريجياً في عملية التغيير كما تشهد به تغييراته في علم الاصول[١] وبعض عباراته ونصوصه[٢] وهو ما يستدعي منه التريث وعدم حرق المراحل بسرعة، كما يمكن تفسير تصرّف الصدر ثانياً بالمحدودية في التجربة والتي لم تفسح له المجال لانفاذ نمط تفكيره الجديد إلى كافة الميادين التي استحكم فيها النمط الآخر الذي تربّى الصدر نفسه عليه، وهذا معناه أن هناك فرقاً كبيراً بين اساس ابتكار نظام معرفي جديد وبين النجاح في تطبيقه فإن مجرد تقديم الصورة النظرية للموضوع لا تعني سهولة الممارسة في التطبيق والإنفاذ.

ووفقاً لذلك قد لا يتمكّن الدارس للصدر من تحصيل القناعة بما أثاره بعض قارئيه ـ وهو الباحث الجزائري الدكتور محمد عبد اللاوي في محاولة منه لمنح الصدر قيمةً معرفيةً عاليةً ـ من أن الصدر انطلق من قطيعةٍ ايبستمولوجية مع الكلام القديم والعلوم الأخرى العقلية وربما مجمل الفكر الإسلامي[٣]، لأن هذا الرأي ربما يلاحظ

---

(١) انظر بصدد النزعة المراحلية عند الصدر في علم الاصول مقالة «معالم الابداع الأصولي عند الشهيد الصدر»، حيدر حب الله، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١م، ص٢٢٩ ـ ٢٧٦، خصوصاً الصفحات ٢٣٤ و٢٤٦.

(٢) انظر كنموذج دورس في علم الاصول، الحلقة الاولى: ٢٦، بحوث في شرح العروة الوثقى١ : ١ ـ٢.

(٣) الدكتور محمّد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسّسة دار الإسلام، لندن، الطبعة الأولى،

أهمية المعطيات التي قدّمها الصدر، لكن واقع الأمر كان مختلفاً، فالصدر لم يقم بأية قطيعة (حتى بالمفهوم الإيجابي للكلمة) بل على العكس من ذلك تماماً عبّرت دراسات الصدر سيما الأصولية والفقيهة والرجالية وغيرها عن استمراريةٍ في نمط التفكير مع إحداث تعديلات جوهرية حسّاسة، وبالتالي فإذا لم نكن قادرين على تصنيف الصدر في عداد التيار الكلاسيكي فإنه بالتأكيد ليس مصنفاً في عداد تيار القطيعة وأنه انبثق من منظومة مستحدثة بالكامل.

ومن الناحية الفنية أخيراً تميُّز ما فعله الصدر في محافظته نسبياً على المنهج العقلي هو تطبيقه هذا المنهج كرديف للنظريات الفلسفية الحديثة، وهو ما كان يجيده الشهيد المطهري أيضاً، بحيث أن القارئ لا يحس بوجود فارق في نمط التفكير بين تفسير الفلسفة الإلهية العقلية للعالم والوجود القائم ـ كما عرضه الصدر ـ على قانون السببية وأكملية العلة من المعلول وبين التفسير الذي قدّمته كل من المادية الميكانيكية القائم على تفسير الظواهر وفق عمليات الحركة المتبادلة بين جزيئات العالم والكون، والمادية الجدلية الديالكتيكية القائم على مبدأ التناقض الداخلي[1]، وهذه المحاولة في إعادة الصياغة على الأقل كان لها دور بارز في إعادة إحياء التفكير الفلسفي الكلاسيكي بشكل جديد في عالمنا الإسلامي المعاصر وهو ما يمكن ان يكون للعلامة الطباطبائي دور الريادة والأسبقية فيه.

الميزة المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر

والذي ميز منهج الصدر في الدراسة العقائدية ـ وهو نتيجة طبيعية للتعديل المنطقي عنده ـ هو شروعه ـ كما لاحظنا ـ في قراءة الظاهرة الكلامية من المفردات الصغيرة،

١٩٩٩م، ص ١٤ ـ ١٥، ويمكن مراجعة البحث نفسه في مجلة الفكر الجديد، لندن، العدد ١٧، ١٩٩٨م، معالم فلسفة جديدة في كتابات الصدر، ص٣١٦.

(١) موجز أصول الدين: ١٧٨ ـ ١٩٠.

وهذا ما يخالف المنهج العقلي الكلاسيكي الذي جرى استخدامه من طرف الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، فالطريقة الفلسفية السائدة كانت من الناحية العملية ـ غالباً ـ تسقط القضايا من أعلى، أي أن ثمة ما هو أساس ناجز يعبّر عن معادلات كبروية في التفكير، لكن هذه المعادلات المرتكزة في الذهن ليست ذات حضور في الوعي بالنسبة للانسان الاعتيادي وانما هي ـ بصيغتها المفاهيمية ـ مخزنة في اللاوعي إن صح التعبير، فمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية ومبدأ السنخية بين العلّة والمعلول ومبدأ استحالة الدور والتسلسل ومبدأ الحاجة والفقر في الممكنات و... كلها مبادئ يمكن للعقل أن يوافق عليها ونحن لا نناقش فعلاً فيها، لكن منطق الاستدلال فيها يحتاج من الذهن إلى نفض اللاوعي حتى تطفو هذه القضايا والمعادلات في سياقها المفاهيمي إلى سطح التفكير ليجري توظيفها، وهو أمرٌ قد يكون سهلاً أحياناً وصعباً أحياناً أخرى.

إذن مشكلة المنهج المدرسي أنه يضطر إلى تبسيط الفكرة حتى يحظى بالموافقة عليها لأنه أبعد عن الطريقة اليومية في مواجهة الأمور بالنسبة للفرد العادي، لكن الحال يختلف في منهج الشهيد الصدر في معالجة أمهات المسائل الاعتقادية كوجود الباري والنبوة الخاصة و... إن المواد التي يقوم الصدر باستخدامها أولياً هي مواد حاضرة يباشرها الانسان المعاصر، إنها المفردات الصغيرة الحسية والعملية التي يعيشها الإنسان كل يوم، فمثلاً المثال الذي استخدمه الصدر لتقريب منهجه واختباره في إثبات الصانع وهو مثال الرسالة المتقدّم، هذا المثال مفرداته الحسية ظاهرة وحاضرة وكل ما يقوم به المنهج هنا هو تقديم صورة جديدة لنفس المفردات، أي أن المعادلة نفسها واضحة، وإلى جانب وضوحها بسيطة وخاضعة للمارسة اليومية من قبل كلّ الناس، ومعنى ذلك أنه ليس ثمة قضايا كبيرة كالمعادلات المتقدّمة تبتعد أحياناً بالإنسان عن النسق اليومي لحياته، وانما ظواهر حسية أقدر على تحقيق عنصر المباشرة معها، وهو ما ينسجم مع فلسفة خاصة للصدر عرضها في تحليله لظاهرة الوحي حيث رأى فيها أن الحس أقدر على تربية الإنسان من العقل المجرّد، بل يراه المربي الوحيد للبشر ضمن صيغة

خاصة[١]، وهذا معناه أن الصدر ينسجم مع نفسه حينما يختار المنهج الحسي ـ بهذا المعنى للكلمة وهو ما يسميه البعض بالواقعية في المنهج[٢] ـ في معالجة مهمات المسائل العقائدية، بل يرى الصدر أن هذا المنهج هو نفسه المنهج الذي استخدمه القرآن الكريم في اثبات الصانع[٣]، فقد استخدم القرآن الظواهر الحسية كطريق وبداية وأساس معاً للوصول إلى معرفة الله تعالى، ولم يقم باستحضار كبريات وقضايا تعميمية أكبر من حجم الظواهر البسيطة اليومية للاستدلال.

إذن الميزة التي تسجل هنا لصالح منهج الصدر في البرهنة العقائدية هي أنه أقرب إلى النمط اليومي للتفكير، ولا يُقصد هنا القول بأنه أقرب إلى الصحة انطلاقاً من قربه من الوجدان اليومي الحاكي عن الجانب الفطري في نمط التفكير الانساني كما لا يقصد القول بأنه أفضل وأدق من الناحية المنطقية والفلسفية إذ من الواضح أن المنهج الفلسفي والعرفاني يرفض عدّ مثل هذا النمط من التفكير ـ بعيداً عن مشكلة الاستقراء نفسها ـ على انه الأفضل وذلك انطلاقاً من النظريات الفلسفية العديدة المتصلة بالوجود وبدلالة ذات الواجب عليه وهو ما دفع الفكر الفلسفي العقلي الاسلامي إلى تفضيل برهان الصديقين الذي طرحه الملا صدرا نتيجة اعتباره مستوى أرقى من البرهنة[٤]، إذن لا يُقصد لا هذا ولا ذاك، وإنما يُقال إن هذا النمط من الاستدلال قادر على الفعالية والتأثير أكثر لملامسته التفكير اليومي فهو لا يحتاج بصورته العادية إلى كثير

(١) الوحي، انظر موجز أصول الدين: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مصدر سابق: ١٤٠.

(٣) الاسس المنطقية للاستقراء: ٤٧٠.

(٤) يرى الفكر الفلسفي العقلي بانه كلما نجحنا في الاستدلال على وجود الذات الإلهية بصورة أكثر تجرداً عن غيرها كلما تقدمنا خطوة الى الامام أكثر، وهو ما يصرح به الشهيد مطهري لدى بحثه حول برهان الصديقين وفق اتجاه الفلسفة الصدرائية، انظر أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق ج٣: ٣٣٠، التعليقة، وانظر الاصل، مصدر سابق: ٩٨٢.

جهد بقدر ما تحتاجه بعض البراهين الكلامية والفلسفية ولا نقول كلها وانما الطابع العام فيها، ومن هنا قد يصعب تبسيط البرهان الفلسفي الكلامي أحياناً ولا يصعب توضيح البرهان الاستقرائي.

ففرق بين برهان صدر المتألهين على اثبات واجب الوجود (والمعروف ببرهان الصديقين) والبرهان الاستقرائي هنا، فبرهان الصدّيقين بصيغته الصدرائية يختزن مباحث أصالة الوجود والماهية ومباحث الوحدة والمراتب والتشكيك في الوجود و...[١] وهي مفاهيم معقدة وطويلة، أما البرهان الاستقرائي فهو برهان بسيط عملي سهل ويومي، ومن هنا كان منهج الصدر العقائدي ـ والمعرفي عموماً ـ منهجاً ينطلق من الواقع إلى العقل كما يعبر بعض الباحثين[٢] لا من العقل الى الواقع كما كان عليه الصدر نفسه في فلسفتنا انسجاماً مع الموقف الفلسفي العام، وبالتالي فالخطاب العقائدي للصدر خطاب عام كما يراه بعض قارئي الصدر[٣] وليس خطاباً للخواص والفلاسفة فحسب، وهذه العمومية ليست نابعة من الخطاب نفسه في جانبه الشكلي وانما من المنهج نفسه أي من العناصر المعرفية للخطاب لا العناصر الصياغية فيه فحسب.

وهذا التعديل في الخطاب يعدّه هذا البعض ضرورةً عملانيةً كانت انسجاماً واستجابة لتغيرات منهج الاستدلال على الصعيد العالمي[٤] وهو ما سنلاحظه بشكل اكثر تفصيلية عند الحديث عن العلم والدين في منهج الصدر العقائدي.

---

(١) أنظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمّد الشيرازي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٦: ١٤ ـ ١٦، وانظر المناقشات إلى ص٢٤.

(٢) يحيى محمد، المهمل والمجهول في فكر الصدر، قضايا اسلامية معاصرة، العدد ١١ ـ ١٢: ١٦١.

(٣) سلسلة رواد الإصلاح١، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ايران، الطبعة الاولى ١٩٩٨م، ص١١٧، ويمكن مطالعة الفكرة نفسها في مقدمة موجز اصول الدين للباحث نفسه ص٨٢.

(٤) م. ن: ١١٤، ومقدمة الموجز: ٧٨ـ٧٩.

ويبقى أن نشير الى ان الصدر يرى ـ كما هو الموقف الديني عموماً ـ في اثبات وجود الباري مثلاً قضية فطرية وغاية في البساطة كما تشير إليه بعض الآيات القرآنية التي استعرضها الصدر نفسه، ومن هنا فهو يرى بأن إقامة الادلة وتجشم عناء البرهنة إنما هو أمر نابعٌ من طبيعة الاحداث التي مرت على اوروبا الحديثة والنهضة[1]، وهذه النقطة من الصدر تؤكد أنه سعى في منهجه العقائدي على ايجاد تناغم ومماهاة بين الواقع العلمي الحقيقي للقضية العقائدية ـ لا اقل بعضها ـ وبين المنهج الاستدلالي الذي جاء رداً على تطوّرات تاريخية معينة كان لثورة الشك الحديث دورٌ فيها، كما كان لمرحلة الشك اليوناني دور في تقعيد الفكر والمعرفة على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، فالصدر حينما يدعي الفطرية يحاول ان ينسجم معها، أي ان فطرية مسألةٍ عقائدية معينة يفترض ان في العقل والوجدان البشري مفردات التصديق بها، وهي بالتأكيد ـ وانسجاماً مع هذه الفطرية ـ مفردات بسيطة وسهلة، فكيف يكون مبدأ وجود الباري تعالى مبدأً فطرياً ثم نلاحظ ان المتكلم أو الفيلسوف يقدّم لنا برهاناً في غاية التعقيد والحاجة الى سلسلةٍ طويلةٍ من المقدمات؟ إننا لا نرفض هذا البرهان لكن يحقّ لنا التساؤل عن براهين اكثر انسجاماً مع السمة الفطرية للمسألة، والفطرة مهما طمست بيد أنها تبقى حاضرة بشكلٍ أو بآخر، ومن هنا فعمومية الخطاب العقائدي الصدري استجابة لفطرية المحتوى أيضاً دون أن ننفي هذه السمة عن بعض البراهين الكلامية والفلسفية الأخرى كبرهان السببية بصيغته المبسطة، لكن الحديث هنا عن منهج أي عن طابع عام لا عن حالةٍ أو حالات محدودة.

٣ ـ العلم والدين، إشكالية التعارض وأزمة العلاقة

سادت العلاقة بين الدين والفلسفة في القرون السالفة أزمة في العلاقة وحصلت

---

(١) موجز أصول الدين: ١١٢.

تجاذبات عديدة على هذا المسار، وسجلت في هذه الأزمة سجالات طويلة وحادة كان أبرزها تجربة أبي حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وغيرها، وهناك خلاف في وجهات النظر كان سائداً في الحقيقة بين اتجاهات معرفية ثلاثة في العالم الاسلامي تجاذبت الفكر والمعرفة والحقيقة، اتجاهٌ يرى النص مصدراً رئيسياً للمعرفة ولو اعترف بمصدر آخر فإنما يعترف به ضمن إطار النص أو بما لا يتعارض والنص في بُعده الظاهري، واتجاه يرى العقل أساساً لكل النشاط المعرفي ويصرّ على مرجعيته العليا في الحكم على كافة الأمور، ومن ثم يقبل بتطويع النص وتكييفه وفق الناتج العقلي دائماً، واتجاه ثالث يتحفظ على كلا الاتجاهين الأوّلين حين يرى بأن القلب والشهود الباطني هو الاساس في العملية المعرفية، وبين هذه الاتجاهات الثلاثة برزت اتجاهات توفيق وجمع وانتقائية ولو بجانبها الإيجابي.

لن نركز هنا كثيراً على هذا الأمر، وسواء وافقنا على ان ابن رشد هو الذي أوقع المصالحة بين اتجاه العقل واتجاه النص أو ذهبنا إلى ان صدر الدين الشيرازي هو الذي حقق هذا التصالح وتمثل ذلك الملا حاج هادي السبزواري في أرقى نماذجه كما يراه بعض آخر، فإن الذي يبدو هو أن هذا التعارض ما يزال حاضراً كمنهج ولو ضمن صيغ جديدة، لا بمعنى أننا نوافق على واقع التنافي بين الدين والعقل والشهود وانما بمعنى ان الزاوية التاريخية لهذا التنافي ما تزال موجودة بدرجة من الدرجات، فالعقلانية المحدثة ـ كنموذج ـ شاهد واضح على نوع من التنافي الخارجي بين الدين والعقل، واذا قلنا بأن الشيرازي قد انهى قروناً من التخاصم او ابن رشد فإن ذلك حصل على اقرب تقدير منذ ما يقارب الأربعة قرون، أي في نفس الفترة تقريباً التي ظهرت فيها القطيعة بين الدين والعلم الحديث في أوروبا النهضة، موجات كبيرة من النقد اللاذع يوجهها العلم للدين (المسيحي لا أقل) مما يفرض على الدين التراجع تدريجياً عن مجال سلطانه المعرفي قبل غيره، وبالتالي ان تظهر فيه اتجاهات رومانطبقية تعمد في نهاية المطاف إلى إفراغه من أي بعد خبري لتعيد إنتاجه في إطار سلوكي

شعوري إحساسي بحت كما حصل مع اتجاهات واسعة في الدين المسيحي، ثمة مفارقة عجيبة أن يبدأ تعارض الدين والعلم في الغرب من حيث انتهى ـ وفق تصوراتنا ـ صراع النص والعقل في الشرق المسلم، بيد أن المشكلة عادت بالظهور حتى في الشرق المسلم بعد ذلك، صحيح أن الدين الاسلامي لم يقيد نفسه بأخبار كونية بنفس الحجم الذي كان موجوداً قروسطياً في موضوع مركزية الأرض أو الشمس وغيرها، لكن العلم بمفهومه الجديد لم يعد تعبيراً عن العلوم الطبيعية فحسب بل اتسع نطاقه ليشمل وبدرجة عالية العلوم الإنسانية أيضاً سيما بعد اتكاء اتجاهاتٍ واسعةٍ في هذه العلوم على المناهج التجريبية والحسيّة كالمدرسة السلوكية في علم النفس التي اعتمدت الجانب الفسلجي أساساً لنشاطاتها، ولم يعد العلم تعبيراً عن معارض للدين من حيث هو كمٌّ من المعلومات التي قد نتناقش في أنها تعارض هذا الدين أو لا، وإنما أصبح العلم تعبيراً عن منهج فكري يستبعد في حساباته النص والكلمات السماوية، وهذه هي نفس المعاناة التي كانت موجودة بين الفلسفة والدين، فالخلاف الفلسفي لم يكن في قضية علم الله بالجزئيات أو المعاد الروحاني والجسماني، أو قدم العالم أو... وانما كان في عمقه خلافاً حول المنهج وبالتالي حول أولويات الأطر المرجعية الفكرية، والخلاف في مسألة قدم العالم لم يكن سوى تمظهر وتجلي لذلك الخلاف المنهجي تماماً كما كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة بين أهل الحديث والاعتزال.

إذن من ناحية عملية هناك أزمة علاقة بين الدين والعلم، بين منهج التفكير الديني ومنهج التفكير العلمي (بعيداً عن المهرب المتداول من ان واقع الدين لا يعارض الحقيقة عندما يصيب العلم)، وإلا فما هي كل تلك الخلافات الواسعة بين التيارات الثقافية على امتداد العالم الاسلامي؟ الا تنطق التيارات المعارضة للدين أو المتحفظة إزاءه بالمنطق العلمي سواء أصابت في التوظيف أو لم تصب، صح المنطق العلمي أساساً أو لم يصح؟

اذن الحديث هنا عن الناحية العملية، هناك واقع تنافي بين الكثير من القضايا العلمية

والقضايا الدينية، كيف يمكننا التوصل إلى حل جذري دون التنازل عن مرجعية النص أو العقل أو غيرهما حتى يتسنى لنا اطلاق كلمة مصالحة؟ إن توظيف شعار مركزية الارض كنموذج غير موجود على الصعيد الاسلامي لا يحل المشكلة، لان هذا مجرد نموذج يمكن العثور على نموذج آخر على مستوى آخر، وبالتالي فالأزمة ما تزال قائمة، إن قراءة سريعة لأنماط التفكير الموجودة ما بين تيار الدين وتيار العلم في ساحتنا يكشف عن الهوة السحيقة في التباعد مهما كان موقفنا من هذه الأنماط، وبالتالي فهناك خلاف منهجي في طريقة التفكير لابد من حلّه أو رفض أحد الطرفين.

لكن من الممكن أن يكون جانب العلوم الطبيعية اليوم أكثر أماناً من العلوم الإنسانية، بيد أن المرحلة التي سبقت المرحلة التي نعيش كانت العلوم الطبيعية فيها أكثر تجلياً ولو بحسب زعم المعارضين للدين، لقد قدّم الماديون الميكانيكيون ومن بعدهم الماديون الجدليون نظرياتهم عن الكون والانسان والحياة اعتماداً على معطيات فيزيائية وكيميائية وذرية وفسلجية و... وقدّموا أنفسهم للعالم على انهم الوكلاء الحصريون للمعرفة العلمية، وهكذا الحال في تيارات أخرى عديدة.

لقد كانت صورة الموقف مختلفة بعض الشيء عما هو عليه الحال اليوم سيما في المرحلة التي سبقت القرن العشرين حيث كانت نتائج العلوم الطبيعية شديدة التنافي والعلوم الدينية، ومن هنا كانت الضرورات تتركز بشكل أكبر على الجانب الطبيعي للدين، أي نظرة الدين عن الكون ورؤيته للعالم كواقع حقيقي بعيداً عن عالم الاعتباريات ومجالات الاخلاق والقانون والاجتماع و...

وفي هذا الجو بالذات جاء مشروع السيد محمد باقر الصدر المعرفي الذي يسجل له نقطة امتياز جديدة حيث أحدث تقارباً شديداً بين المنهج العقائدي والمنهج العلمي الحديث، فقد نجح الصدر الى حد بعيد في قلب قسم من المعادلة التاريخية التي كانت تحكي عن تناقض بين العلم والدين، لقد كان منطق التفكير الديني عموماً منطقاً لا يتلاءم من حيث أدواته وآلياته والمنطق العلمي السائد، واحد أهم اسباب ذلك اعتماد

منطق أرسطو اساساً لعمليات التفكير وهو ما رفضه العلم الحديث بشدة، فجاءت محاولة الصدر حلاً للمشكلة على هذا الصعيد، فحتى اليوم هناك من يرى في تنحية المنطق الأرسطي تنحية للفكر الاسلامي عموماً، لكن الصدر نجح في تنحية المنطق الأرسطي (طبعاً جوانب أساسية منه) دون ان يضعف من موقف الدين، وأعاد تشكيل العلاقة بين العلم والدين بعيداً عن عنصر الإرباك هذا، لقد كان هناك إحساس بوجود دين وعلم وكل واحدٍ منهما له تفكيره وتعاطيه مع الأمور، هذه الغربة كان لها بعض الايجابيات فلم تجرف الدين في تيار التحوّلات العلمية السريعة التي حصلت سيما ما بين القرن العشرين وما سبقه، لكن جملة من السلبيات كانت في انتظار سوء العلاقة هذه، ومن هنا كان تطوّر العلم وتقدمه محسوباً كتراجع للمنهج الآخر وكان ذلك يصب عملياً في ضرر القضية الدينية، ولذلك كان منهج الصدر بداية ممتازة لكسر جدار الجفاء بين الدين والعلم، فالسبب الذي دعى الصدر ـ كما سنرى ـ لتأليف الاسس المنطقية للاستقراء أو فلنقل أحد الاسباب كان عبارة عن إثبات الصانع، لقد كانت النتيجة الأخرى التي رافقت هذا الإثبات من الأهمية بمكان[1]، فقد اعتقد الصدر ان مشروعه هذا لم يعد فقط مدّ جسور الثقة بين العلم والدين فحسب بل إنه يمركزهما على أسس واحدة، إن أية هزّة تصيب المعارف الدينية العقائدية في الصميم المنهجي سوف تترك أثراً بالغاً على وضعية العلم كله، وهو ـ أي هذه الوحدة المنهجية ـ ما يشكل نقطة البدء في إعادة التوازن بين الدين والعلم على غرار تجربة ابن رشد وصدر المتألهين.

كما ومن شأن هذه الوحدة تفريغ مدّعيات المدارس الفكرية المعارضة للاتجاه الميتافيزيقي في التفكير، فما صنعه الصدر يحول دون الفصل الذي قامت به المدرستان الماركسية والوضعية بين الميتافيزيقا والعلم حيث طرحت الماركسية نفسها كمذهب

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

علمي لتنفي العلمية عن الدين، فيما طرحت الوضعية العلم نفسه بصورةٍ تفرّغ القضايا الميتافيزيقية من المضمون العلمي، لأن هذه القضايا لا معنى لها وبالتالي فليست قابلة للحديث عن خطئها وصوابها.

وكتعبير عن هذه المصالحة يلاحظ منهج الصدر في إثبات المسائل الاعتقادية متأثراً بالمنهج العلمي الحديث ومنسجماً معه، إذ يقوم هذا المنهج على تقديم فرضية مسبقة لتفسير مجموعة ظواهر طبيعية، ثم يحاول أن يرى مدى قدرة هذه الفرضية على تفسير كل هذه الظواهر، فإذا فسّرتها كلّها أخذ بها نتيجة منهج علمي معين، وقد مارس الصدر هذه الآلية في موارد عديدة في علم الكلام وعلى رأسها اثبات الصانع الحكيم كما تقدّم، وكذلك في مناقشة الموقف الاستشراقي من بشرية ومحمدية القرآن الكريم حيث كان ـ أي الصدر ـ يضع تفسيراً مقابلاً للتفسير الاستشراقي، ويرى مدى امكانية تبرير كل المعطيات الموجودة وفقه[1]، فإذا تمّ له ذلك أبطل مقولة المستشرقين لان قيمة الفرضية وفق المنهج العلمي تكمن الى حد بعيد في قدرتها على تفسير الظواهر كلها والاتساق معها دون افتراضات زائدة وبأقل حجم من التأويل...

والشهيد الصدر عندما ينحو هذا المنحى الذي يقترب كثيراً جداً من طبيعة تعاطي العلم الحديث مع المشكلات التي يواجهها لا يغيب عنه إلباس مشروعه لباساً دينياً نصياً، بمعنى أنه لا يفوته اكتشاف التأييد الشرعي النصي لمنهج تفكيره حيث يؤكد في دراساته القرآنية على قضية العلم ونفي التقليد ويعرّج على مسألة النظر في الأنفس والآفاق على انها نماذج لطرح قرآني علمي معاً أي لجماع نصي وعقلي[2].

---

(١) انظر تراث الشهيد الصدر، ١٩ المدرسة القرآنية، قسم علوم القرآن الذي قرره السيد محمد باقر الحكيم عن دروس السيد الصدر، اشراف المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، نشر مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة المحققة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق، مباحث المكي والمدني: ٢٥٧ ـ ٢٧٢.

(٢) م. ن: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

لكننا عندما نوافق على هذه العناصر الايجابية في مشروع الصدر على هذا الصعيد لا نعني بأن اشكالية العلاقة بين العلم والدين قد تلاشت حتى لو تمت الموافقة على مشروع الصدر في تفاصيله، لان معارضة العلوم الانسانية للدين ما يزال قائماً بالرغم من تعدد الاتجاهات داخل هذه العلوم، فعندما نقول بأن العلم والدين يعيشان سوء علاقة لا نعني بذلك أن الدين يجب أن يتكيف والعلم كما يراه البعض أو أن العلم يصمت عند حدود وأسوار النص الإلهي المقدّس كما يراه البعض الآخر، وانما نستهدف إصلاحاً ما خارج العلوم الانسانية وخارج الدين هو الذي سيتكفل تحسين العلاقة، فالصدر حينما قدّم حلاً للعلاقة لم يذهب الى النص الديني أو إلى مفردات العلوم الطبيعية وانما استهدف إصلاحاً من الخارج كمُن في رد المنطق الارسطي والتجريبي معاً أو القيام بتحديد جديد لمساحات العمل يمكنها ان تحل المشكلة كما هو الحال في نظرية «توقعات البشر من الدين»[1] الحديثة الظهور في الوسط الإسلامي والتي تعطي إيحاء ببدء عمل الدين عندما تبدأ الحاجة إليه، وهو ما يفصل نسبياً بين مساحة العلم والدين لأن المفترض أن الحاجة لن تكون موجودة في المجال الذي يدلي فيه العلم بدلوه.

إذن إصلاح العلاقة لا يعني التطويع كما لا يعني أية قداسة للمصالحة نفسها من شأنها أن تضع حلاً اعتبارياً اجتماعياً ونفسياً دون أن تعمد الى حل جذور المشكلة معرفياً.

فالمصالحة التي قام بها الصدر يمكن التعبير عنها بأنها أولية ما تزال في مرحلة البدايات وإلا فإن شوطاً كبيراً جداً لابد من قطعه للوصول إلى حل لهذه المشكلة العالقة، فالعلم ليس ملحداً والدين ليس جهلاً ومن هنا تبدأ القضية.

---

(١) راجع بصدد هذه النظرية وما يتصل بها كلاً من الدكتور عبدالكريم سروش، «بسط تجربة نبوي» والسيد حسين غفاري في «انتظارات بشر از دين».

٤ـ الآخر في الخارطة المعرفية الكلامية

يمكن القول بأن عدم تمثل الآخر ـ وهي مسألة ناجمة غالباً عن اصطباغ الجهود الكلامية بالطابع الجدالي كما سنرى لاحقاً ـ كان واحداً من عناصر المعاناة المؤلمة التي عاشها علم الكلام قروناً من الزمن، وأدّت الى ضعف روح الموضوعية والحياد العلمي فيه، فالخلافات الكلامية بين الطوائف الإسلامية شاهدٌ بارزٌ على هذه المعاناة، ففي الكثير من الأحيان كان الإسقاط هو الحاكم علياالموقف كلّه، وكان تفسير الآخر من منطلق الحكم عليه هو الأساس للتقييم، أي أنني أحكم على الآخر ثم أفسّره ثم اتجه لتقييمه ناقداً له، فيما المطلوب هو تفسير الآخر تفسيراً يماهي الواقع ويحاكيه ثم تقييمه ثم الحكم عليه، فهذا الانعكاس في المسار المنطقي لفهم الآخر والحكم عليه شكل عائقاً جذرياً في نمو علم الكلام كما وأدخله في أتون الصراع اللفظي، وصارت عمليات النقد والتقييم والدفاع والرد منخرطةً في كثير من الأحيان في إطار جدال حول المفهوم والمصطلح، وهذا يعني أن علم الكلام قد وظّف جهوده أحياناً في إطارٍ صياغي بحت فكانت الحملات والحملات المضادة أشبه بالنسبة لكل طرف بالعاصفة في فنجان لأنها من وجهة نظره تفسير مغلوط لموقفه.

إذن هناك إشكالية منهجية، اشكالية فهم الآخر، اشكالية تمثله ومماهاته ومحاكاته، اشكالية اسقاط الذات في عملية الفهم...، هذه الاشكالية تحول دون تحقق الحل لها جملة أمور صبغت تجربة الكلام المعاصر (وان كنا سنلاحظ الوضع ملاحظة علمية) أبرزها:

١ـ ما قدمناه من سيادة النمط الجدالي الذي يؤدي إلى طفو مفاهيم النقد والابطال وصرع الآخر مهما كلّف الثمن، وقد تجد مبررات دينية حتى لتشويش صورة الآخر في الذهن تنطلق منها الأطراف من مفهوم «أهل البدعة» الوارد في بعض الروايات ضرورة التشهير بهم وبهتانهم وغيبتهم والوقيعة بهم[1] مما يسوّغ دينياً ـ عندما يتسع

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج١٦: ٢٦٧، كتاب الأمر والنهي،

مفهوم أصحاب البدع في الذهن المتشرعي ـ تجميد مقولة فهم الآخر لصالح مقولة صرعه والإطاحة به.

٢ـ عدم اعتماد المصادر الاصلية في فهم الآخر وهو ما نلاحظه حتى في تجربة الكلام المعاصر، فإذا أخذنا على سبيل المثال تجربة الشهيد مرتضى مطهري في نقد الفكر الماركسي وجدناه (سيّما في أسس الفلسفة) يعتمد على بعض الشخصيات الإيرانية البارزة التي تبنت أو تخصصت في هذا الفكر من أمثال الدكتور «أراني» والسيد فروغي، ويبرر الشهيد مطهري ذلك بأن ما كتبه الدكتور «أراني» يعد افضل ما كتب حول المادية الديالكتيكية بل أفضل مما كتبه ماركس وإنجلز ولينين وغيرهم، ومن هنا يرى بأن الماركسيين الإيرانيين لم يتمكّنوا من الكتابة بأفضل مما فعله الدكتور «اراني» وذلك بالرغم من ان «اراني» قد توفي قبل خمسة عشر سنة من بداية كتابة المطهري تعليقته على «أسس الفلسفة» التي نقد فيها المذهب الماركسي وركز كل جهوده في هذا الكتاب عليه، أي أن وفاة الدكتور أراني كانت في الثلاثينات من القرن العشرين[١].

واعتماد مفكّرٍ ايراني مهما بلغ حجم تفوّقه الفكري يعد نقطة ضعف، لأن المفترض في قراءة الآخر ملاحظة أولاً أكثر من مصدر وثانياً الرجوع إلى المصادر الأم ذات الدرجة الأولى لا المصادر ذات الدرجة الثانية التي تنقل عن المصادر الأم حتى لو اختزنت المصادر الثانوية عناصر ايجابية كثيرة فإن هذا إنما يبرر استدعاءها لا تغييب المصادر الأخرى الهامة.

وهكذا الشهيد الصدر عندما يطالع المنطق الوضعي في دراساته فهو يقف في قراءته لهذا المنطق في حدود الدكتور زكي نجيب محمود[٢] الباحث المصري المعروف دون أن

أبواب الأمر والنهي، باب ٣٩ (باب وجوب البراءة من أهل البدع وسبهّم وتحذير الناس منم وترك تعظيمهم مع عدم الخوف) الحديث الاول.

(١) مجموعة آثار شهيد مطهري٦، المقدمة ٥١ ـ ٥٢.

(٢) الاسس المنطقة للاستقراء: ٨٣ ـ ٨٥.

يمد التجربة بالموقف الوضعي في مصدره الأصلي منذ أوغست كونت وحتى هانزهان ونويرات وفيليب فرانك ورودولف كارناب وان اتى على ذكر الفريد آير[1]، واذا توجهنا ناحية العلامة الطباطبائي نجد درجة اكبر من الغموض، فالعلامة لم يرشد التجربة الى أي مصدر إلا نادراً ولا تعرف إلا بجهود الآخرين المصادر التي اعتمد عليها، وجهود الآخرين من امثال السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي أحمد الميانجي اللذين دوّنا هوامش توضيحية توثيقية للكثير مما كتبه العلامة سيما على صعيد علم الكلام وحواراته مع الدكتور كوربان[2]، هذه الجهود لا يحرز أن الطباطبائي قد لاحظ مصادرها في حكمه على الآخر وهو ما يفسّر أيضاً عدم نقل الطباطبائي النصوص الحرفية للآخرين وكلماتهم.

وعلى خط علم الكلام في النطاق السني نجد أيضاً تجربة الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد[3] وغيرها فراغاً من المصادر والتوثيق والنصوص الحرفية التي تكشف مدى عكس التجربة لتفهمها الآخر وتمثله في ذاتها، هذا فضلاً عن التجارب الأخرى العديدة التي لا حاجة لتكرار أسمائها.

وهذه المشكلة لها أسبابها العديدة:

١ـ منها ما هو قديم يعود لطبيعة المنطق الدعائي المضاد للتيارات الكلامية المخالفة، فهذا المنطق عادةً ما لا يستحضر الآخر بنفسه، لأن استحضار الآخر دعاية له واعطاء صورة قد تكون حسنة عنه فيما استحضار قراءتنا للآخر هو الانسب في هذا المنطق.

٢ـ ويمكن ان تكون هناك اسباب عامة أخرى ابرزها غياب المنهج الأكاديمي

---

(١) فلسفتنا: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢) انظر العلامة الطباطبائي في كتاب الشيعة (نص الحوار مع المستشرق كوربان): ٢٥٧ ـ ٥٢٤، وكتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر: ١٥٧ ـ ٢٨٦، والكتابان ترجمة جواد علي كسّار.

(٣) انظر رسالة التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٤م، الطبعة الأولى، ويلاحظ القارئ الهوامش كلها أو أغلبها من تأليف الدكتور عمارة نفسه.

الحديث في الدراسة والتحقيق من التوثيق ونقل النصوص الحرفية واحياناً تتبع نفس المصادر التي كان بعضها غير متوفر عند الكاتب نفسه، فالطريقة القديمة في علم الكلام وغيره بما في ذلك علم الفقه الاسلامي لم تكن تعتمد على ذلك، ولذلك فنحن نلاحظ بشكل كبير نقل النسبة الى فلان دون ان نجد جزماً بهذه النسبة، ولهذا ضاعت أحياناً الآراء الحقيقية لعلماء كبار كما هو الحال في ائمة المذاهب الاربعة الذين كثرت فتاواهم بكثرة الروايات الناقلة عنهم فتجد أحمد بن حنبل يفتي بكذا على رواية وبشيء آخر على روايةٍ أخرى، وهو ما يستدعي اليوم تحقيقات مستأنفة للتحقق التاريخي[1]، وهذا ما نجده أيضاً في الفقه الشيعي بدرجة أضعف نسبياً لدى ملاحظتنا كثرة النسبة الى فقيه انطلاقاً مما حكي عنه لا مما لوحظ مباشرةً في كلماته، لكن هذه الطريقة ـ على مشاكلها ـ كانت اكثر دقةً أحياناً من منهج جملة من المتكلمين المعاصرين، فدقة القدماء سيما في مجال الفقه كانت تستدعي منهم التمييز بين النسبة المحكية عن عالم ديني وبين التحقق الواقعي من مقولاته، فكانت تتميز عبارة «ذهب اليه فلان» عن عبارة «نسب الى فلان أو ذهب اليه فلان فيما حكي عنه أو هو المنسوب لفلان» بل حتى تتميز بدقة طبيعة موقفه فيقال «قوّاه فلان (أي قال على الاقوى) واستنسبه (الانسب) واستظهره (على الاظهر) وجزم به (قطعاً...) ومال اليه و...» وهو ما لا نجده أحياناً كثيرة في كلامياتنا المعاصرة فتنسب فكرة إلى الماركسية وهي في الحقيقة مقولة لمفكّر ماركسي

---

(١) وهو ما تقوم به مؤسسات كبيرة اليوم وشخصيات مهمة على صعيد انتاج جديد فني للتراث القديم والمعاصر كما في مؤسسة أهل البيت لاحياء التراث ومؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين ومؤسسة دار الفكر ووجود شخصيات امثال الدكتور محمد عمارة الذي اعاد إخراج موسوعات هامة كمجموعة آثار الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الافغاني وغيرهم الكثير على الصعيد الاسلامي العام، وأمثال السيد هادي خسروشاهي الذي اعاد تنظيم آثار السيد جمال الدين الافغاني، ومؤسسة صدرا التي اعادت تنظيم مجموعة آثار الشهيد مطهري والمؤتمر العالمي للشهيد الصدر الذي يعيد انتاج آثار الصدر كلها ومؤسسة نشر واحياء آثار الامام الخميني وغير ذلك.

مصري أو ايراني لا يعلم تبني الاتجاه الماركسي العام لها، ويجزم بذهاب الحسين الى قول نقلاً عن موسوعة ميسّرة غير تخصصية وهكذا...

وفي الحقيقة بالرغم من اننا نحتمل جداً ان المتكلمين المعاصرين ـ لا سيما منهم رجال الدين ـ قد تأثروا بالحالة الاكاديمية القديمة في عدم التوثيق والمراجعة و... غير اننا نلاحظ حتى تراجعاً نسبياً عما كان عليه الحال في الماضي.

وإذا تجاوزنا الاعذار فإن ذلك لا ينفي النقص في التجربة بالمعنى الذي ذكرناه، كما لا ننفي وجود عناصر قوّة اخرى على هذا الصعيد كما هو الحال مع السيد محمد باقر الصدر في فلسفتنا حيث وثق الموقف المادي من مصادره الهامة مع لينين وماركس وانجلز وغارودي وماوتسي تونغ وستالين وغيرهم.

وكما هو الحال في تجارب حديثة اخرى كتجربة الدكتور حسن حنفي كما تلاحظ في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» وغيره[١]، وتجربة الدكتور عبدالكريم سروش وكذلك معارضيه[٢]، يمكن القول إن التيار الجديد في علم الكلام الذي برز في ثمانينات وتسعينات القرن العشرين اتسم بتجاوز هذه المشكلة إلى حد جيد وأحياناً ممتاز وهو ما لابد من تسجيله هنا.

٣- اعتماد اللغة الوسيطة في معرفة الآخر، أي الرجوع إلى المصادر المترجمة في الغالب أو دائماً وهو ما نلحظه منذ الأفغاني وحتى تجربة أواخر الثمانينات، فالمصادر إما كلها مترجمة الى اللغة العربية أو إلى اللغة الفارسية وحتى بين الفارسية والعربية كانت

---

(١) امتاز حنفي بتوثيق كافة مصادر الفكر القديم الذي درسه مسجلاً عشرات المصادر كما بيّنها في الجزء الخامس: ٥٥٥ ـ ٥٧٠.

(٢) يلاحظ قبض وبسط تئوريك شريعت، بسط تجربة نبوي، صراطهاى مستقيم و... للدكتور سروش، ومعرفت ديني، قبض وبسط در قبض وبسط ديكر، فلسفه تحليلي ضروراتها ودلالاتها للشيخ صادق لاريجاني، ونقدي بر قبض وبسط، للسيد محمد حسين الطهراني أو نور ملكوت القرآن للمؤلّف نفسه، ترجمة حسن إبراهيم، ص ١٦٤ إلى آخر الكتاب.

المصادر تخضع أحياناً للترجمة، واعتماد اللغة الوسيطة ظاهرةٌ شملت العديد من المتكلّمين في الفترة الأخيرة من بينهم العلامة الطباطبائي والمطهري والصدر وعبده ومغنية وغيرهم.

والترجمة لا تشكل عيباً إذ يصعب لانسان ان يتعرّف على الفكر الماركسي من مصادره ما لم يتقن اللغات الصينية والروسية والألمانية والفرنسية وهو ما لا يمكن إلزام المتكلم به لكن الترجمة مهما بلغت من الدقة ينتابها في الكتب الحساسة نوعٌ من الخطر، فالمعادلة تقول ان المترجم يقف على مفترق طرق إما يحافظ على الاصل فيتورط في رداءة النص في لغته الثانية انطلاقاً من أزمة الحرفية واما يجيد عرض النص باللغة الثانية مع الاعتذار عن بعض الخصوصيات في اللغة الأم[١]، هذا زيادة على ان الترجمة ليست نقلاً للكلمات بقدر ما هي نقل للفكر والثقافة وأنماط التعاطي المنعكسة في تراكيب الجمل، والترجمة العربية للفكر الغربي عموماً ـ على حد رأي الدكتور عبدالله العروي ـ ترجمة رديئة وناقصة[٢]، ومن هنا تقتضي الامانة من علم الكلام أن يقرأ الآخر من موقعه ولو بقدرة المتكلم على لغة جديدة واحدة على الأقل كالانكليزية في حياتنا المعاصرة اليوم، وهو ما يخفف من بعض المشكلات التي قد تنجم عن اللغة الوسيطة، والأصعب من ذلك أحياناً تعدد اللغة الوسيطة وهو ما يخلق مشاكل مضاعفة كما يشير إليه أحد الكتّاب الإيرانيين المهتمّين بترجمة الفكر العربي[٣].

نعم هناك ظاهرة جديدة تمثلها الدكتور حنفي وسروش وملكيان ولاريجاني وأبو

---

(١) انظر عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، الطبعة الثانية، نشر المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، المقدّمة سيّما ص ٩.

(٢) م. ن: المقدمة.

(٣) مجلة أصداء، العدد: ٣، ٢٠٠٠م، الارتباط الثقافي بين ايران والعالم العربي، الضرورات والموانع، محمد مهدي خلجي، ترجمة جهاد فرحات: ١٤٦ ـ ١٤٧، وانظر المصدر الفارسي في مجلة كيان، العدد ٣٨: ٤٧.

زيد وغيرهم تمثلت في التعرّف على الآخر من مصادره وهو ما صبغ ايضاً جملة نتاجات الفكر المغربي العربي نتيجة ظروف تاريخية وجغرافية، وهذه الوضعية الجديدة تعد انطلاقة جيدة وأحياناً ممتازة نحو تبديد المشاكل المعرفية في الحوار مع الآخر الكلامي وغيره.

٤-قدم بعض المصادر التي يستكشف منها الآخر، وهي ملاحظة توجه ووجهت الى جملة متكلمين كبار معاصرين من بينهم السيد محمد باقر الصدر سواءٌ على مستوى التجربة الكلامية أو على مستوى مجمل التجربة الفكرية.

٥-غياب روح الثقة والاحترام المعرفي، وهذه أهم أزمة يعيشها علم الكلام، ويرجع سببها الى أمرين:

أحدهما: الإرث التاريخي فيما يخص الجانب المذهبي من علم الكلام، وهو إرث في غاية الثقل والتعقيد ومن الصعب جداً التجرّد عنه بهذه البساطة مهما أطلق الانسان شعارات الموضوعية والإنصاف، وعلى رأي الدكتور علي الوردي في «مهزلة العقل البشري»[١] فإن العلماء في هذا المجال يبدؤن مقدّمات كتبهم بادعاء التجرّد والموضوعية والإنصاف العلمي بيد أنهم مع ذلك ـ من وجهة نظره ـ يصلون الى نفس ما توصلوا له سلفاً ومنذ البداية، وهو ـ أي الوردي ـ يعتبر ذلك مجرّد كلمات لا معنى لها، ومن هنا فهو يرتئي استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم الشك، وهذا كلام دقيق الى حد معين لان مفهوم الموضوعية لن يتسنى له لعب دور افي لحياة العلمية ما لم يكن الانسان في مرحلة شك حقيقي اثناء البحث، وإلا فمن الصعب له تجاوز الذات ومساواة النظر اليها وإلى الآخر. وهذا معناه أن المتكلم ـ فيما نهدف هنا ـ لا يمكنه تجاوز اثقال الموروث ما لم يدخل نفسه في إطار شك علمي حقيقي وليس شكلياً، واذا وافقنا الدكتور الوردي على مقولته فنحن نوافقه في ان موضوعة الموضوعية اصبحت في كثير

---

(١) الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مصدر سابق: ٣٦ .

من الاحيان موضوعة مفرغة، والسبب في ذلك الازدواجية التي يمارسها الباحث إزاء الموضوع الذي يقرأه أو يتحاور فيه، فعندما يكون الباحث ملتزماً بفكرةٍ معينةٍ فهذا معناه أن يقينه بهذه الفكرة سيكون حاضراً في عمق حواره الفكري حول الموضوع الذي كان له يقين به، وهذا يعني أن الحياد حال الحوار الذاتي الأحادي الطرف أو الخارجي المتعدد الأطراف انما هو حياد شكلي ما يلبث أن يتبدد حينما تصل المسألة إلى النقطة الحرجة، وهذا ما نشاهده بوضوح في الحوار الكلامي عموماً مهما اتسم اطراف الحوار بالموضوعية الشكلانية، وبالتالي فالمنفذ الوحيد للموضوعية الجوهرية الحقيقية هو اعادة انتاج مفهوم الشك العلمي لا حال الحوار مع الآخر ـ أي آخر واي حوار ـ فقط بل في كل الحالات، وهو ما يعني تبدلات خطيرة جداً في مفاهيم اليقين والايمان والقطع و...، ولا سبيل للحل إلا من خلال جماع مبدأين معرفيين هما:

١- مبدأ اليقين الموضوعي الذي أسس له الصدر نفسه على الصعيد الاسلامي وهو كما تقدّم سالفاً يقوم على انسجام المعطيات مع اليقين، فنحن يمكننا الاستعانة بهذا المقدار من المفهوم لاستبعاد الواقع في الإطار العلمي، سيما حينما نتكلم عن معارف نظرية بطبعها الاولي، فبدل ان انطلق من تطابق المعطى الذهني مع الخارج انطلق من معطيات اليقين نفسه الى نفس اليقين، واترك مطابقة الخارج في احتمال الخطأ بمعنى الاحتمال الضئيل كما شرحه الصدر نفسه. وهذا معناه ان الحوار الكلامي سوف يعزل عن الواقع بمعنى من المعاني وسيبقى في إطار النظم العلمي بهذا المعنى، وهو ما يشكل عنصراً اساسياً لاستبعاد الدوغمة وامثالها.

٢ـ مبدأ العلم الإجمالي الفوقاني، وهو مبدأ يتجاوز دائماً مفردات البحث العلمي ليقرأ المجموع قراءة كلية، وحينما اقرأ تجربتي العلمية على مر سنوات فسوف أتأكد يقيناً من انني قد وقعت في عدد كبير من الاخطاء في حياتي، وهذا العدد الكبير سوف اقدمه كمعطى رياضي لما هو ناجز عندي الآن مما لدي قناعة به ليتشكل عندي علم إجمالي بالخطأ في بعض افكاري بحساب الاحتمال، فإذا كانت مجموع أفكاري الالف مثلاً

وعلمت تفصيلاً بخطأ مائة منها على مدى تجربة خمس سنوات تقريباً، فإن هذا سوف يشكل عندي علماً اجمالياً بوقوع اخطاء جديدة عندي بنسبة ١٠٪ خلال السنوات الخمس القادمة أو اقل بقليل، وعندما أفعّل هذا العلم الاجمالي ستتغير نظرتي لكل مفردة من مفردات اليقين عندي وسأقدر على الجمع بين يقيني بالمفردة واحتمال الخطأ مستعيناً الى حد معين بمبدأ اليقين الموضوعي المتقدم.

إذن الموضوعية في حالة مواجهة الموروث تكمن في تعديلات جوهرية معرفية لا في توجيهات اخلاقية مهما بلغت من القوّة فلن تقدر على مواجهة اليقين الذي يحكم عليها من خلال تمثيله الواقع.

فما أشار له الوردي في محلّه ضمن هذه الصيغة، لا يمكن خوض حوار منتج ـ لا جدال ـ إلا بهذه الطريقة، وان كان من سلبيات هذا الوضع ما لا بد من التفكير في حله لا سيما قضية الايمان الديني.

ثانيهما: إحساس الخطر الحاضر الممزوج لدى البعض بشيء من عقدة النقص والحقارة، وهو ما يتمثل في العلاقة مع الغرب، هناك ازمة ثقة بالغربي ليست ناشئة من موروث تاريخي بهذا الحجم الموجود في الصراعات المذهبية بل من خطر معاصر تمثله الاستعمار والامبريالية واخيراً العولمة والكوننة والأمركة، وقد ادت سلسلة التجارب الى القلق من أي شيء يرد من الغربي لأن طبيعة الصراع لها دخالة اساسية في هذا الموضوع، هذا القلق الإسلامي العام من الغرب وهذا الخوف على الهوية والأصالة والذات والخصوصية و... يحولان دون القدرة على تبديد ازمة الثقة في العلاقة مع الآخر، سيما بعد تجارب فاشلة وقاسية في الاستفادة من النتاج الغربي جسدته تيارات علمانية وليبرالية متطرفة جعلت المتكلم بالخصوص حذراً جداً إزاء عملية الاستيراد العلمي والثقافي.

المتكلم اليوم مهزوم هزيمة حضارية وبالتالي فمن الصعب ان نقنعه بتوازن ثقافي ما مع الآخر في ظل لا توازن حضاري وسياسي وعسكري و...، اذا اردنا ان نكون

واقعيين يجب ان نقول ان المسألة في غاية الحساسية ومن الخطأ التعامل معها بسطحية وسذاجة وعفوية وتسرّع واستعجال و...، كون المتكلم والمفكر الاسلامي عموماً في وضع مأساوي كالوضع المعاصر سيما ما قبل تجارب النصف الثاني من القرن العشرين تجعلنا نتعامل مع افرازاته في مستوى الثقة والعلاقة على درجة عالية من الحذر والتحفظ والتدقيق، اما العمل المبتسر فهو لا يعطي أية نتائج مستقرّة على المدى البعيد.

ومن هنا من الضروري التفكير بحل جذري لهذه الاشكالية أحسب أنه يعتمد على منهج سيكولوجي تربوي أكثر منه معرفي معا لمشكلة في جوهرها نفسية وليست معرفية.

إذن ازمة الثقة بشقيها المتقدمين تفرض النظر الى الآخر بنوع من السلبية وهو ما يصعب من تمثله والتكيف معه، وهو ما نجده لدى بعض المتكلمين في هذا العصر فالشيخ محمد جواد مغنية واضح في ممارسته نمطاً هجومياً على الآخر يصعب الشعور بالهدوء معه، والدكتور سروش يعبر عن حالة مشابهة في تعامله بنوع من الفوقية أو النرجسية مع الاتجاهات المخالفة له في الجدل الكلامي، لكن المطهري ـ على الحملات التي عنده أحياناً والتي تتسم بالعنف في تقييم الآخر سيما الماديين الجدليين ـ يمتاز بنوع من التفهم الافضل، لكن الشهيد الصدر كان الأبرز ـ وإلى حدٍّ ما العلامة الطباطبائي ـ دون أن نعطي صبغة إطلاقية على الأمور، فقد امتاز الطباطبائي بعدم ذكره حتى اسماء اصحاب الآراء المخالفة له، وتعاطى بروح مرنة واخلاقية عالية مع الافكار المناهضة له، لكن الصدر في تقدير الكاتب كان الأكثر روعةً على هذا الصعيد من خلال السمات التالية:

أ ـ ان العرض الذي كان يقوم به الصدر لشرح وتفسير المواقف المعارضة له بما فيها المواقف الالحادية المنكرة لأصل وجود الله تعالى كان عرضا أميناً جداً، بل يمكن القول بإنه كان اكثر تنظيماً وجمالاً من عرض الخصم نفسه، فضلاً عن انه كان يركز بشكل واضح على النصوص الحرفية للآخرين، وقد بلغ الحال بالشهيد الصدر في عرضه

لمواقف الآخرين الكلامية وغيرها ـ سيما كتاب اقتصادنا ومباحث الكلام المدرجة في علم أصول الفقه ـ ان منح القارىء إحساساً بتبنيه الموقف نفسه وهو ما يعود ويبدده من خلال مناقشاته التي تتسم بهدوء تام ينم عن نوع من السلطة المعرفية على ما يفكّر فيه.

ب ـ عدم حضور العنف والعدوانية والهجومية والقسوة والتسخيف والتشهير والشك الاخلاقي والتسقيط و... في كلامياته إطلاقاً، وهو ما قد لا نجده في بعض كتابات المعاصرين له أيضاً، فقد عالج الصدر موضوعات اتسمت بالحساسية المفرطة، فمن جهة طرق باب الخلاف الكلامي المذهبي كمسألة الامامة والمهدوية ومن جهةٍ أخرى خاض في الخلاف الحاد ـ ذي الطابع السياسي والاجتماعي الذي كان يلقي بظلاله على مجمل الحراك الثقافي ـ مع التيارات الملحدة في قضايا الوجود الإلهي والغيب، ومع كل ذلك لم يتسم بالظاهرة الانفعالية وهو ما يعبر عن ثقة معرفية وفهم للآخر وقراءة علمية له وتعامل أكاديمي مع المعلومات والأرقام لا النوايا والاخلاق.

إن القدرة على تمثل الآخر واحترامه تبعاً لذلك وممارسة امانة وموضوعية وانصاف عالية معه أمر لا يمكن اختباره في أي متكلم ـ فضلاً عن غيره ـ إلا عندما تبتعد المسافة جداً بين المتكلم وبين الآخر، أما عندما تكون المسافة قريبة فإن درجة كشف الاختبار سوف تكون اضعف، اذ حتى أكثر التيارات دوغمائيةً ونرجسيةً وتعصباً وانغلاقاً وتحجراً على أي ساحة وصعيد علمي ومعرفي تمارس الاعتدال والوسطية مع التوجهات القريبة منها، فالمحك والمختبر الحقيقي لقياس درجة فهم الآخر وتفهمه إنما يكمنان في حالة ممارسة الاعتدال والوسطية مع ابعد التيارات عنا، والتيار الإلحادي كما التيار السني على الصعيد المذهبي يعدان اكبر اختبار لمتكلم شيعي منصف وحيادي ومعتدل في مرحلة الخمسينات والستينات والسبعينات من القرن العشرين، فضلاً عن ان الصدر كما تشير له دراسات مرتبطة بحياته السياسية والاجتماعية وكما وثقه تلاميذه ومعاصروه كان يمارس على الصعيد الداخلي (حوزوياً ومرجعياً) درجة عالية من

التفهم والصبر والتحمل والاعتدال ورفض الانفعالية والسماح بظواهر التسيب والانفلات للأمور[١]، وهو ما يجعلنا نضع الصدر في قائمة الصدارة على هذا الصعيد إلى جانب العلامة الطباطبائي الذي واجه هو الآخر مشكلات داخلية عديدة تمثلت في معاناته من ظاهرة التحفظ بل والرفض لمنطق التفكير الفلسفي وممارسة تدريس هذا المنطق في المعاهد والحوزات الدينية، بل حتى محاربة أو تهميش مشروعه القرآني الذي تمثل فيما بعد تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» حيث تعرّض هذا الكتاب بعد إصدار الجزء الاول منه للكثير من حملات النقد اللاذع والرفض الشديد من جانب بعض التيارات التي كان لديها تحفظات على بعض هذه المناهج بقطع النظر عن الموقف من الطرفين.

(١) انظر على سبيل المثال ما دوّنه تلميذه تلميذه الشيخ محمّد رضا النعماني في كتاب «الشهيد الصدر سنوات المحنة و لطبعة الأولى، ١٩٩٦م، خصوصاً أيّام الحصار»، ا الصفحات ٦٧ ـ ٦٩ و ١٠٨ ـ ١٠٩ و ١٧٥ و ١٧٧ ـ ١٧٨ و ٣٠٢، وراجع أيضاً السيد محمّد الحسيني في مقالة «الإمام الصدر سيرة ذاتية» المدرجة في كتاب «محمّد باقر الصدر دراسة في حياته وفكره» دار الإسلام، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، سيما الصفحات ٧٩ ـ ٨٤ و ٩٧ و ٩٩.

علم الكلام عند العلامة الطباطبائي

قراءة في جدل العقل والنص

حيدر حب الله

تمهيد

إن قراءة علم الكلام لدى شخصية كبيرة كشخصية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي تستدعي استحضار الجوانب المكوّنة للشخصية الفكرية، فالعلامة الطباطبائي لا يمكن قراءته كلامياً دون قراءته فلسفياً أو قرآنياً، ذلك ـ وكما سنلاحظ ـ فإن الشخصية الفلسفية والعرفانية للعلامة الطباطبائي تركت آثاراً بالغة على تفكيره الكلامي، وهكذا الحال في شخصيته القرآنية.

ويعد العلامة الطباطبائي نقطة تحوّلٍ كبيرة في الفكر الشيعي عموماً سواء في ذلك الناحيتين النظرية والعملية، فأهم المدارس الفلسفية والتفسيرية المعاصرة ينتمي أغلبها أو يؤول إلى العلامة الطباطبائي، ففي الفترة التي كانت العلوم القرآنية تصنف فيها كنقطة ضعفٍ في الشخصية العلمية تغلباً لتيار الفقه والاصول على بقية تيارات المعرفة الدينية الاسلامية كما تحكيه القصّة التي ينقلها الشهيد مرتضى مطهري عن السيد أبو القاسم الخوئي في تدريس الاخير لتفسير القرآن الكريم في النجف الأشرف[1]... في

---

(١) الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، سلسلة محاضرات في الدين والاجتماع، رقم٢، إحياء الفكر الديني وقيادة الجيل الشاب، ترجمة جعفر صادق خليلي، نشر مؤسسة البعثة، إيران، ص ٤٥.

تلك الفترة كان العلامة الطباطبائي يؤسّس لمدرسة هامّة في العلوم القرآنية لا سيما التفسير منها، وقد خرّجت هذه المدرسة بعض أهم المشتغلين المعاصرين بالعلوم القرآنية ومن أبرزهم الشيخ عبدالله الجوادي الآملي صاحب تفسير «تسنيم»، وفي الوقت الذي كان هناك موقف متحفظ ازاء علم الفلسفة سيما بعض موضوعاته ـ بالرغم من التأثر العام بالمنهج التعقّلي في جسمي الفقه والأصول ـ كان العلامة الطباطبائي يدخل مخاضاً عسيراً لاعادة انتاج العلوم العقلية في الاوساط الفكرية الدينية، وذلك تحت ضغطٍ شديدٍ نسبياً من جانب الاوساط الفقهية آنذاك، وقد خرّجت مدرسته العقلية بعض أهم المفكرين المعاصرين ومن أبرزهم الشهيد مرتضى مطهري والشيخين الجوادي الآملي والمصباح اليزدي وكثيرون آخرون أيضاً.

كما كان العلامة الطباطبائي واحداً من أبرز الشخصيات العرفانية التي عرفت بين العرفاء والمشتغلين بهذا العلم والسير، كما تشير إليه العديد من الكلمات والدراسات[1].

وهكذا نجد ان العلامة بالرغم من كونه متكلماً ضليعاً غير أن شخصيته الأساسية لابد من التفتيش عنها في منهجه الفلسفي والتفسيري دون ان تغيب عن الباحث الجوانب العرفانية المميزة عنده.

وسوف تحاول هذه المقالة قراءة معلم من معالم المنهج في التفكير الكلامي عند العلامة الطباطبائي، الا وهو جدليّة العقل والنص، وهي جدلية قديمة حديثة اكتسبت تمظهرات متنوّعة في الفكر الاسلامي بل والديني عموماً.

---

(١) أنظر كتاب الشمس الساطعة، العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، وهو كتاب مخصص لدراسة شخصية وأفكار العلامة الطباطبائي ومنها العرفانية بل من أهمها، ويمكن مراجعة الاصل الفارسي في كتاب «مهر تابان»، انتشارات علامه طباطبائي، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، وانظر أيضاً الشيخ عبد الله الجوادي الآملي في «العلامة الطباطبائي ... السيرة الفلسفية»، ضمن ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، نشر مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ق.

وستحاول هذه الوريقات رصد الاتجاه العقلي عند العلامة، ومن ثم تحديد موقفه من مقولات تصبّ في الإطار النصّي التاريخي كمقولات الاجماع والحديث وحجية الاخبار في علم الكلام و...

١ـ النزعة التعقلية الفلسفية في علم الكلام

يمثل النص اكبر اشكالية أما الفيلسوف، وتحديد دور هذا النص ومدى صلاحياته واحدٌ من أهم المشكلات العالقة ـ لا أقل ميدانياً ـ في الفكر الديني عامةً تقريباً.

المتكلّم القديم كان يسعى في جهوده دائماً إلى استرضاء النص، وهو ما تكشف عنه بعض التعاريف التي وضعت قديماً ـ وحديثاً أيضاً ـ لعلم الكلام، حيث أدخلت في هذه التعاريف مجموعةٌ من القيود التي تشير إلى هذا الاسترضاء الكلامي للنص الديني من قبيل موافقة الشريعة[١]، وإثبات العقائد الدينية ورد الشبهات عنها[٢]، أو رد عقائد المبتدعين المنحرفين عن منهج السلف واهل السنة[٣]، أو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية[٤]، أو هو العلم بذات الباري وصفاته وأفعاله وأحواله وبالممكنات على قانون الاسلام[٥]، أو هو علمٍ يبحث عن الموجود من حيث هو موجود على أساس قواعد الاسلام[٦] أو هو صناعة يمكن معها المحافظة على اوضاع الشريعة[٧]، أو أنه علمٌ الغرض منه تبيين العقائد الدينية وإثباتها والدفاع عن حريم الشريعة برد الشبهات

---

(١) أنظر شوارق الإلهام (مع حواشيه) للمولى عبد الرزاق اللاهيجي الفياض: ٥، الطبعة الحجرية.

(٢) انظر القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف في علم الكلام: ٧، وانظر أيضاً نحوه في شوارق الإلهام(مع حواشيه): ٥ ـ ٩.

(٣) عبد الرحمن ابن خلدون المغربي، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، ص٥٠٧.

(٤) شرح المقاصد١: ١٦٥.

(٥) التعريفات: ٨٠.

(٦) شوارق الإلهام: ٥.

(٧) گوهر مراد: ٤٢.

عنها[١]...

وهذه القيود هدف منها علم الكلام التمايز عن الفلسفة التي لم تكن لتأخذ بعين الاعتبار في منهجها النص والمصدر الديني، وهذا ما جعل علم الكلام ـ عملياً ـ علماً دفاعياً جدلياً ولم تصل به التطورات في تلك المرحلة إلى مستوى البرهانية التي تمتعت بها الفلسفة إلى حد معين، وإن كان هناك من يناقش في برهانية المقالة الفلسفية وتمايزها عن علم الكلام بهذه السمة[٢].

لكن القضية اختلفت بعد ذلك من لدن نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي إلى زمن صدر المتألهين الشيرازي ومن حوله، فاخذ التمازج يبدو بين المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي بشكل واضح على أثر تداعيات ليست مجال بحثنا هنا.

لكن تنامي العلوم النقلية كالفقه والاخبار و... في الساحة الاسلامية في القرون الأخيرة (وهو ما عبرت عنه على الصعيد الشيعي الحركة الاخبارية في أعلى نماذجه، والحركة الوهابية على الصعيد السني) اعاد استحضار النص بقوّة شديدة حتى لدى التيارات التعقلية في العلوم النقلية، أي تيار علم اصول الفقه في مرحلته المتأخرة، وهذا ما كان طبيعياً إلى حد بعيد، ذلك أن الفقيه أو المحدّث أو المؤرّخ... يدور من الناحية العملية في فلك النص وملحقاته، ويرى ان نقطة التمركز التي تتحرّك من حولها كل انشطته المعرفية هي النص نفسه، سيما وأن عالم التشريع ـ خصوصاً على صعيد الفكر الشيعي ـ لا يتحمل تدخّلات بشرية، ومن هنا فهو عالَم محكوم لأطر النصوص

---

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نشر مؤسسة فرهنكي صراط، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م، ص ٦٥ ـ ٦٦ ، وهو ما يفهم أيضاً من بيان بعضهم لوظائف علم الكلام وغاياته، انظر على سبيل المثال، علي الرباني الگلبيگاني: ما هو علم الكلام، نشر مركز انتشارات دفتر تبليغات، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.ق، ص٣٨ ـ ٤٠.

(٢) «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٦١ ـ ٦٨، و«قبض وبسط تئوريك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦ ـ ٧٧.

ومفاهيمها.

وقد أثّر ـ في تقدير الكاتب ـ التطوّر النقلي في الفكر الديني في القرون الأخيرة على نشاط المتكلّم، سيما اذا اخذنا بعين الاعتبار المقولة التي تؤكّد على ضمور علم الكلام في هذه المرحلة[١]، وذلك بسبب تلبس أكثرية المتكلمين اللباس النقلي بحسب طبيعة الاهتمامات، فالشيخ كاشف الغطاء بالرغم من النزعة العقلية الواضحة عنده والتي ابرزها في القسم العقائدي من كتابه «كشف الغطاء»، بل وابرزها في تجربته الفقهية سيما في هذا الكتاب بالخصوص الذي اتسم بنمط ترتيب وتقسيم عقلي ارسطي واضح تعود طبيعة انساقه وتعابيره إلى مراحل الكلام والفلسفة القديمة... الشيخ جعفر الجناحي المعروف بالشيخ كاشف الغطاء والذي يعد من أهم متكلمي تلك الحقبة كان فقيهاً من الدرجة الاولى، وكانت شخصيته الفقهية والمرجعوية حاكمةً ولو متأثرةً بالمنهج العقلي، وهكذا الحال مع الفيض الكاشاني في كتبه الكلامية كعلم اليقين وقرّة العيون وغيرها، فقد كان الكاشاني إخبارياً متميزاً ـ لا أقل في أواخر حياته ـ وان اتهم بانتهاج مسلك صوفي عرفاني، وقد تجلت اخبارية الكاشاني في كتابيه «الوافي» الذي جمع فيه الكتب الاربعة عاملاً على شرحها وتبيينها، و«تفسير الصافي» الذي يصنف كواحد من اهم نماذج التفسير الروائي عند الشيعة، الى غيرهم من العلماء الكبار في هذه المرحلة، سيما وان قسماً كبيراً من متكلمي الشيعة ما بعد القرن التاسع الهجري كان من علماء المذهب الاخباري المعروف بموقفه إزاء العقل والنص ودورهما.

وعلى خط آخر ثمة عنصر ثاني لعب دوراً على صعيد مرجعية النص في علم الكلام في هذه المرحلة قام به المحدّثون الجدد، الا وهو إعادة ترتيب وجمع وتنظيم النصوص الكلامية الدينية في مجاميع وموسوعات عديدة، فكتاب «إثبات الهداة بالنصوص

---

(١) دروس في العقيدة الإسلامية، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ج١: ٦ ـ ٧.

والمعجزات» للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي مثّل نموذجاً هاماً على هذا الصعيد، وهذه الكتب والمجاميع أعادت احضار النص في علم الكلام إعادة قوية، وصار المتكلم غير قادرٍ على تجاهلها في بحثه سيما وانها صارت اسهل استحضاراً وجمعها أقل مؤونة.

هذان العاملان وعوامل اخرى أديا الى المزيد من حضور النص وتكريس مرجعيته في علم الكلام، لكن هذا الوضع العام لم يستطع ان يخترق نظرياً المبدأ المعرفي في علم الكلام والقاضي بضرورة تحصيل اليقين في الامور الاعتقادية وعدم الاكتفاء فيها بالظن، فقد حافظ المنظّرون الشيعة ـ وهذه المرّة أصوليوهم ـ على الحد من نشاط النص الظني سواء كانت ظنيته من ناحية سنده وجهة صدوره او من ناحية دلالته وقوّة تعبيره، ولهذا بقيت هذه المعادلة قائمةً؛ أي معادلة الاعتقادي واليقيني، والتغيير الذي حصل برز على صعيد بعض الخروقات الجزئية في دوائر كلامية فرعية أو فيما يطلب فيه محض عقد القلب لا تحصيل المعرفة، لكن الاشكالية الأبرز كانت أن رسوخ قلعة اليقين في عالم الاعتقاد وثبات المفكّرين على ضرورة اليقين في هذا العالم وتأكيدهم على هذا المائز بينه وبين عالم الفقه والقانون.. كل ذلك لم يؤثر كثيراً من الناحية العملية ـ في تقدير الكاتب ـ ذلك ان طبيعة الخلافات العقائدية لا تفسح مجالاً لظن، فالخلاف العقائدي خلافٌ حادٌّ لا يتقبل أطرافه باب الظن فيه، وهذا معناه انهم سيصلون دائماً أو غالباً حداً الى نتائج حاسمة، وعندما تقع المسألة العقائدية موقع التفكير المذهبي (الجدالي) فإن درجة سرعة يقين المتكلم ستكون اكبر، وبالتالي سيحصل على قطع جازم ولو من نصوص لو حصلت في الفقه لمنحته ظناً ولو قوياً نسبياً، وهذا بالضبط ما نلاحظه عملياً، فدرجة التدقيق والتحفظ والتماسك الموجودة في الفقه أكبر منها في علم الكلام، وهذا موضوع طويل نكتفي له بهذه الاشارة لتأكيد ان كلمة النصوص الظنية في عالم العقائد كلمة ذات عنوان كبير لكن واقعها لدى كل متكلّم محدود الدائرة.

هذا الجو العام الذي لم يلغ وجود تيارات تعقلية في الجسم الديني الثقافي والفكري

كرّس النَص اساساً هاماً للنشاط الكلامي، لكن هذا التكريس لم يكن كاملاً ونهائياً، والذي حصل هو أن النص شكل مرجعية مستقلة في بعض المحاور الكلامية كالكثير من محاور الامامة والمعاد، لكنه في محاور اخرى ظل مجرد رقيب للعملية العقلية بحيث كانت الانشطة العقلية الكلامية مطالبةً ـ اذا ما عارضت النص ـ ان تجد تبريراً وتفسيراً يحلّ هذه المعارضة.

والخلل الذي كان يحدث احياناً هو ان هذا النمط من العلاقة مع النص قدّم من مرتبته المعرفية، فصار المتكلم يلحظ النص عندما يبحث عقلياً حتى لو لم يعط هذا النص مرجعية الحكم الوحيدة، وهذا معناه ان اشكاليةً برزت على صعيد القراءة الكلامية وتمثلت هذه الاشكالية (وهنا نقطة التحوّل عند الطباطبائي بالذات) في نوعٍ من التصاحب والمرافقة ما بين النص والعقل في النشاط الكلامي، فبدل أن يبحث المتكلم القضية عقلياً ثم يحاول استرضاء النص على ابعد تقدير، اخذ النص يحضر لحظة بدء النشاط العقلي مما ادى الى حصول تشوشات منهجية واضحة.

وأبرز نماذج هذا التشوّش كان بعض شلٍّ للحركة التعقلية في علم الكلام وانتاج نمط من الغائية البحثية في هذا العلم، بمعنى ان المتكلم لم يعد حرّاً طليقاً في بحثه كما هو المفترض مع تجربة ابن رشد وصدر المتألهين التي قالت انها جمعت بين الحقيقة والشريعة والطريقة، بل صار اثناء بحثه قلقاً من النص بحيث صار يفكر بطريقة لا تجعله يتصادم معه في نهاية المطاف، فبدل ان يقوم المتكلم بانتاج عقلي لكلامياته ثم يؤسّس وينظّر لحل اشكاليات العلاقة بين كلامياته وكلاميات النص الديني عاد خطوة الى الوراء اسهل له نفسياً وهي انتاج كلامياته بحضور النص نفسه، وهو ما أدى ـ في تقدير الكاتب ـ الى شلّ النشاط العقلي بعض الشيء على مستوى بعض الموضوعات الكلامية، واعاد وضعيات علم الكلام الى ما قبل تنظير ابن رشد والملا صدرا (وان كنا لا نوافق ميدانياً على أن علم الكلام قد دخل مرحلة البرهانية حتى يعود الى جداليته مرة جديدة، لكننا نسلط الضوء على المرحلة الأخيرة لنكون أقرب إلى محيط العلامة

الطباطبائي).

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ضرب على هذا الوتر الحساس في قراءته لعلم الكلام بل وغيره، انطلاقاً من البرهانية التي اكسبته إياها الفلسفة سيما المتعالية، فقد اعتبر السيد الطباطبائي أن ثمة خلل منهجي في التعاطي مع النصوص العقلية، وهذا الخلل يكمن في أن حجية النص وقيمته متفرّعة على العقل، وبالتالي فلا معنى لأن تكون النصوص حاكمة على العقل ونشاطه، ومن هنا اعتبر الطباطبائي ان تقييد البحث الكلامي بموافقة الشرع تسبّب في منع البحث الحر وطريقة التفكير الاستدلالي من طرف تيار الخلافة الذي يقابل تيار الإمامة[١]، والمشكلة التي تحدث في تصور العلامة (وهو في كلامه هذا يؤسّس لمنهج في غاية الحساسية حتى على صعيد مدرسة الإمامة) هو صيرورة الفعل الاستدلالي شكلانياً صورياً، لأن الاستدلال صار تابعاً للشرع وليس العكس، وهو ما يؤدي في تصور العلامة الى ظهور التقليد وتحوّل الاستدلال الى مجرد لعبة يتم التصابي بها[٢].

وهذا الكلام من العلامة في غاية الأهمية حينما يتم تمثله بوعي وأمانة، أي ان العلامة يرى العقل اساساً اولياً لا منازع له في النشاط الكلامي، وان مقولة موافقة الشرع التي اخذ بها المتكلمون وغيرهم مقولة خاطئة يجب استبعادها كلامياً، ومؤدّى هذا الكلام من الناحية المنهجية اذا اردنا تحليله هو مركزية العقل لا مركزية العقيدة، ونعني بهذه المركزية مركزيةً على الصعيد العلمي والمعرفي للمتكلم او مطلق الباحث الديني، والاعتقاد بمركزية العقل يعني إعادة انتاج أنسي للفعل الفكري في نطاق البحث الديني لا اقل الكلامي، أي منح العقل البشري المحورية لا العقيدة الصحيحة.

لكننا غير قادرين هنا على الجزم بأن العلامة كان يمتد في كلامه هذا الى ابعد مداليله الالتزامية على صعيد علمي الاخلاق والحقوق وغيرهما، وان كانت طريقة عرضه لهذا

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) م،ن: ١١٥.

الموضوع بالخصوص شديدة ومحكمة وتحتوي نمطاً عالياً من الاطلاقية والشمول بحيث لم يتوقف ـ أي العلامة ـ عن نقد المذهب الشيعي نفسه في تأثره بهذه الوضعية التي اكتسبها من تيار الخلافة ومذاهب السنة سيما فيما يخص قضية الإجماع كما سيأتي.

وحتى نتأكد ان العلامة انسجم مع نفسه في خطابه المنهجي هذا لابد من العودة الى نتاجه الفكري لمعرفة هل كان العقل عنده اساساً للنشاط الفكري الديني او لم يكن؟ وهل طبق العلامة ما نظّر له منهجياً من المرجعية المطلقة للعقل واستبعاد هاجس النص (موافقة الشرع) في عملية البحث والاستدلال؟

وفي إطار الجواب عن تساؤل كبير كهذا يمكن تسجيل النقاط التالية، وهي نقاط ستؤكد لنا ان العلامة كان منسجماً مع نفسه الى حد جيد في التماهي مع المنهج الذي دافع عنه دون ان نعطيه صبغةً اطلاقية كما سنرى.

أ ـ قيمة النصوص والاخبار غير اليقينية، والمعروفة بأخبار الآحاد، فهناك جدلٌ واسعٌ في علم الكلام انتقل في القرون الأخيرة إلى علم أصول الفقه عند الشيعة[1]، حول مدى إمكانية الاعتماد على النصوص الظنية الثابتة بخبر الواحد في الأمور الاعتقادية، فهل يمكن اثبات نبوّة النبيﷺ بخبر الواحد؟ أو هل يمكن اثبات العصمة أو غيبة الإمام الثاني عشر أو مقولة الرجعة أو... بنصوص لا ترتقي الى مستوى القطع واليقين؟ ففيما ذهب بعض العلماء إلى موقف إيجابي نسبياً من الخبر الواحد في علم الكلام كالشيخ كاشف الغطاء الذي كان يرى صحة الاعتماد على أخبار الآحاد في العقائد ما دامت صحيحة السند ولم يخرج مضمونها عن حدّ الامكان[2]، ذهب العلامة النائيني الى رفض الظن في باب أصول العقائد، والاكتفاء على أبعد تقدير بالعقد الاجمالي للقلب بالالتزام بالواقع على ما هو عليه على تقدير انسداد مجال المعرفة

---

(١) أنظر فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الانصاري (م١٢٨١ هـ)، ج١: ٢٧٢ ـ ٢٨٩.

(٢) أنظر الأرض والتربة الحسينية: ٤٨ ـ ٥٦.

بالواقع العقدي[١]، وبين الطرفين تقريباً وقف امثال السيد أبو القاسم الخوئي ليرفض الظنيات في الاعتقادات التي يطلب المعرفة بها، دون تلك التي يراد منها عقد القلب عليها لا المعرفة بها على تفصيل وتحليل خاصّ عنده[٢].

ولسنا بصدد معالجة هذا الموضوع البالغ الأهمية ـ سيما في عصرنا الراهن ـ وإنما نريد المرور على موقف العلامة سريعاً من هذا الموضوع، وهو موقفٌ رافضٌ يؤول فيه العلامة الى نظريته في الحقيقيات والاعتباريات، ذلك انه يرى أن منح الخبر الواحد غير اليقيني الحجيةَ والاعتبارَ إنما هو جعل اعتباري عقلائي يمكن إنفاذه في عالم الاعتبار من قبيل الفقه والقانون، بيد أنه غير قابل للإنفاذ في عالم الواقع والحقائق التكوينية[٣].

وهذا الموقف النظري من العلامة مارسه في تفسيره الميزان بشكلٍ واضح، فما لم يكن يحصل على يقينٍ من نصٍّ ما لم يكن ليوافق على موضوعةٍ عقديّةٍ أو تكوينية، ولهذا لم تكن لديه تحفظات على النصوص الكلامية فحسب، بل كانت لديه تحفظات أخرى على نصوص أسباب النـزول، وتاريخ الانبياء وغير ذلك أيضاً.

وهذا الموقف المعرفي هنا، يمثل إحدى ركائز الاتجاه العقلاني عند العلاّمة، يؤكّد لنا ما قلناه سابقاً من وفائه لانتمائه الفكري.

ب ـ تجربة تفسير الميزان والتفسير الروائي: انتهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان منهجاً هاماً في التعامل مع النصوص المتصلة بالنص القرآني سواءٌ منها نصوص

---

(١) فوائد الأصول، تقرير درس الميرزا النائيني، بقلم المحقق محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، إيران، ١٤٠٤هـ، ج٣: ٣٢٤.

(٢) مصباح الأصول، بقلم محمد الواعظ الحسيني البهسودي، تقرير درس السيد الخوئي، نشر مكتبة الداوري، قم، إيران ١٤٠٨ هـ، ج٢: ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

(٣) انظر، الميزان١٠: ٣٥١، وراجع الموارد المتكررة في الميزان والتي تشير الى هذا المطلب، منها: ١: ٢٩٦، و٦: ٥٧ و٨: ٦٢ و ٦٦ و ١٤١ و ٢٦١، و٩: ٢١١ و ٢١٢، و١٠: ٣٤٩، و١٣: ٣٥٣، و١٤: ٢٥ و ١٣٣ و ٢٠٥ و ٢٠٧، و١٧: ١٧٤ و...

اسباب النزول او بعض النصوص التفسيرية[1]، والشيء الذي نلاحظه في الميزان ـ الذي يعد واحداً من أهم تفاسير الشيعة سيما في المرحلة المعاصرة ـ هو أن العلامة لم يحضر النص في بحثه التفسيري، بل تعامل بروح اكاديمية صرفة مع تفسير النص مخضعاً عمله لقواعد التفسير نفسها، وعندما كان يأتي للبحث الروائي الذي كان يعقده في اواخر كل فصل تفسيري كان يكتفي بمجرد عرض النصوص دون ان يوحي لنا بأنه يركز نظره عليها كثيراً ما لم تكن القضية من حيث اساسها روائية، وانطلاقاً من ذلك لم يكن الطباطبائي ليخشى النص الروائي بل كان يتعامل معه بروح فوقية (بالمعنى غير السلبي للكلمة)، أي انه كان يرى هذا النص في درجة تالية منهجياً لما كان قد فرغ منه في تفسير الآيات سلفاً، ولهذا لم يكن ليتحفظ عن الاسراع في استبعاد نص روائي احياناً او تجاهل آخر احياناً اخرى مبرراً ذلك بانه لا يتوافق مع ما تقدم في تفسير الآية، ولم يكن لينظر الى سند النصوص وتقييم تعارضها وغير ذلك[2]، والشاهد الأهم هو فصل النص الروائي التفسيري عن القسم التفسيري نفسه، وهذا يدلّل منهجياً على تأخرٍ رتبيٍّ للنص الروائي، وإلا لكان من الضروري استحضاره لدى تفسير النص نفسه.

هذه الآلية التي يلحظها القارئ لتفسير الميزان تمنحه قناعةً واضحةً جداً بان العلامة الطباطبائي كان منسجماً مع منهاجه المعرفي، وبالرغم من ان هذا المثال (التفسير) الذي اعطيناه غير عقلي غير أنه أشد تدليلاً على ما نريده، ذلك أن العلامة كان يستبعد النص الروائي استبعاداً بيناً في فهم النص القرآني والتعاطي مع حقائقه فمن الطبيعي جداً ان يكون تعاطيه ما بين العقل والرواية اشد وضوحاً على هذا الصعيد بحكم النزعة الفلسفية التي كان يتمتع بها والتي تعطي هي والشهود العرفاني قاطعيات أشد عادةً.

---

(١) انظر موقف العلامة المضعّف فيما يخص روايات أسباب النزول في كتابه «القرآن في الإسلام»، ترجمة السيد أحمد الحسيني، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٢٦ ـ ١٢٩.

(٢) يمكن مراجعة قسم البحوث الروائية من تفسير الميزان للعلامة، وهو كثير جداً في الميزان.

وهذا ما يقودنا الى اشارة في غاية الاهمية من وجهة نظرنا بيّنها اكثر من تلميذ من تلامذة العلامة سيما الشيخ عبدالله الجوادي الآملي، وهي ان العلامة كان يعيش ظاهرة الفرز المنهجي في التعامل مع مواد البحث، وكشاهد على ذلك لم يكن ليتعرّض لاي جانب عرفاني لدى تدريسه الفلسفة بالرغم من ان متن الاسفار الاربعة الذي كان يقوم العلامة بتدريسه كان يحتوي احياناً على مطالب عرفانية، بل كان العلامة يقفز على هذه المطالب ويحيل مطالعتها الى الطلاب[١]، وهو ما يؤكد ـ سيما عندما يثبت لنا أن العلامة كان ذا مشرب عرفاني قوي جداً كما سنرى لاحقاً ـ الفصل المنهجي للعلامة بين المواد العلمية، أي عدم الخلط بين الفلسفة والعرفان، وهذا الفرز المنهجي كشف عنه العلامة في موقفه الخطير من علم اصول الفقه، فالعلامة ـ كما هو معروف وتحكيه دراساته الفلسفية سيما المقالة السادسة من كتاب «اسس الفلسفة والمذهب الواقعي» المخصّصة لبحث قضية الاعتباريات والحقيقيات ـ كان يتحفظ من ادخال الفلسفة في علم الأصول، ويرى ان هذا الادخال يعبر عن خلطٍ ما بين الحقيقي والاعتباري، فالدائرة الفلسفية دائرة علوم حقيقية اما الدائرة الأصولية فهي دائرة تخضع لقوانين عالم الاعتبار، وقد أشار العلامة في تعليقته على كفاية الأصول للآخوند الخراساني إلى هذه النقطة كأساس منهجي[٢]، كما تشير أيضاً إلى هذا الموضوع نقولات أخرى عنه.

ج ـ موقف العلاّمة الطباطبائي من ظاهرة الإجماع (ومن الطبيعي الشهرة أيضاً) كما سيأتي قريباً، فإن موقفه السلبي من مقولة الاجماع يؤكّد على نزعته التعقلية ما دام غير

---

(١) الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي، حوار مع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مدرجٌ في ملاحق كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة جواد علي كسار، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠، كما وانظر في ملاحق نفس الكتاب «العلامة الطباطبائي... السيرة الذاتية»، دراسة للشيخ عبدالله الجوادي الآملي، ص٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، المقالة السادسة، وانظر حاشية الطباطبائي على الكفاية، الطبعة الحجرية، نماذج من هذا النمط عند العلامة ج١: ١٣٥ و ج٢: ١٧٨ ـ ١٧٩ و ١٩٣.

أخباري، فمنطق الاجماع منطق غير ارسطي وغير مشائي وغير متعالي (نسبة للحكمة المتعالية)، لان المنطق التعقلي عموماً منطق برهاني استدلالي قياسي ولا تعنيه مقولاّت الآخرين مهما بلغوا، كما لا يعنيه أن يقول بمقالته أحد أو لا[1]، فالطباطبائي حينما يستبعد الاجماع من علم الكلام فإنه يفي بالدرجة الاولى لتعقلياته ومدرسته الفكرية الفلسفية النمط، وسوف يأتي توضيح موقف العلامة من الاجماع قريباً إن شاء الله تعالى.

د ـ موقفه من ظاهرة الحديث الشريف والمحدثين، فللعلامة تقييمٌ خاص لموقعية الحديث ومكانة المحدّثين في الفكر والمعرفة، وهو يرى أن تورّماً وتضخماً في نشاط علم الحديث قد برز في ثنايا الأنظمة الظالمة بعد وفاة النبيﷺ، تلك الأنظمة التي يرى العلامة ـ انسجاماً مع الموقف الشيعي العام ـ انها حدّت من حرية الفكر ونشاطه وحيويته، وحوّلت النشاط الحديثي إلى نشاطٍ ذي دورٍ تجميدي استاتيكي، وسنلاحظ في هذا الموضوع ما يحدّد موقف العلامة من الحديث كلياً على صعيد قيمة هذا العلم عموماً من جهة والمحتوى الحديثي الشيعي من جهة أخرى.

ويعتقد قوياً ان هذه الخصوصيات الثلاث عند العلامة تمثل دوال واضحة على وفائه للمنهج العقلي، والروح الفلسفية، والمنحي البرهاني، سيما إذا ضممنا إليها ابتعاد العلامة في بياناته ونتاجاته عن الروح الجدالية الاستنزافية، اذ ان هذا يؤكد اخلاصه للبرهانية الفلسفية التي تمنح الباحث شعوراً بتقديم التأصيل والتأسيس والبَنْيَنَة والتشييد أكثر من النقد والهدم والتفنيد والتبكيت.. فكتاب «اسس الفلسفة والمنهج الواقعي» مع كونه كتاباً يهدف إلى نقد الاتجاهات الماركسية والغربية عموماً، إلاّ انه امتاز امتيازاً واضحاً بنزعة التأصيل، ومنهج الطباطبائي في «الميزان» سيما لدى معالجته موضوعات خلافية أو اشكاليات معاصرة تخص الاجتماع والسياسة والمرأة و... كان ينصب على التأسيس لفكرة ليكون التأسيس هو الجواب والنقد لا لينشأ نقدٌ يتبين فيما

---

(١) انظر كنموذج تعليمي المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م، ص٣٥١.

بعد انه لم تجر عملية تنظير لأسسه ومبانيه بصورة مستقلّة، وهكذا بقية كتب العلامة من كتاب «الانسان» و«الولاية» و«لب اللباب» إلى «القرآن في الاسلام» وحواراته مع الدكتور كوربان، وهو ما يعطي ثقةً ـ حتى لو خرج أحياناً عن القاعدة كما هو الطبيعي ـ بوفاء الرجل العلامة لمناهجه المعرفية.

وبذلك نجد ان العلامة الطباطبائي الذي ينتمي الى مدرسة الملا صدرا[١] كان من المؤمنين بأصالة العقل (اذا استبعدنا حالياً نزعته العرفانية)، وقد جرّ هذه الاصالة الى علم الكلام، وأراد من ذلك إعادة انتاج علم الكلام انتاجاً فلسفياً برهانياً واخراجه كلياً من دائرة الجدالية ونحوها، ومن هنا نجد في طريقة تفكير العلامة المكتشفة من نمط عرضه لأفكاره انه ـ وكما أشرنا ـ كان يؤصّل لتصوراته حول حقيقة عقدية ما ثم وفي مرحلة تالية يتعرّض سريعاً لآراء الآخرين ليبين نقاط الضعف فيها على اساس ما نظّر له شخصياً، وهذه الطريقة التي غطت ايضاً تفسيره الميزان ـ سيما مباحثه الكلامية ـ تكشف عن انحسار واضح في دور المنطق الجدالي الكلامي لصالح نزعة البرهانية الفلسفية.

ومن هنا يمكننا القول بأن العلامة كان يسعى في واحدةٍ من ركائز منهجه الكلامي إلى فلسفة علم الكلام، تكملةً لمشروع صدر المتألهين والحاج ملا هادي السبزواري، وهذه الفلسفة لعلم الكلام هي التي تضمن لهذا العلم ـ لا اقل في تصوّر العلامة ـ الخروج من معارضة الشريعة والحقيقة، النص والعقل و...

٢ـ الاجماع في علم الكلام

اتخذ المسلمون مواقف مختلفة من قضية الاجماع، ويبدو ان اول استخدام ميداني له

---

(١) انتماء العلامة الطباطبائي إلى مدرسة الملاصدرا الشيرازي من الأمور الواضحة التي يدركها كل من يطلع على فكره وفلسفته، ولمزيد من التأكيد يراجع الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في «الاتجاه الفلسفي للعلامة الطباطبائي»، مصدر سابق: ٣٩٩.

كان في قضية الخلافة من طرف أهل السنة، وليس بحثنا هنا حول الاجماع، لكن ما يعنينا منه ـ إنطلاقاً لقراءة العلامة الطباطبائي كلامياً ـ هو الصراع الأخباري الاصولي شيعياً حول الاجماع، فقد اعتبر الاخباريون أن الإجماع نتاج سنّي لا اصل له في الفكر الإمامي، وبحسب التعبير الاخباري فإن السنة هم أصل الاجماع وهو اصلهم، وقد رفض علماء الاخبارية الاجماع وشنوا حملةً عنيفة عليه، وطالبوا باستبعاده كلياً من ميدان الفكر الديني عموماً، اما الاصوليون فقد دافعوا عنه في البداية الى ان وصل تطويرهم لمباحثه على يد الشيخ الانصاري الى تشكيل نظريات عديدة لتفسير حجيته واعتباره في قصّة ذات تداعيات عديدة[١].

ما نريد ان نلتفت إليه هو ان قضية الاجماع يمكنها ان تشكل نقطة التقاءٍ ما بين تيارين في غاية التباعد معرفياً ومنهجياً، الا وهما التيار الاخباري النصي والتيار العقلي (الفلسفي)، فقد رفضت الفلسفة الاجماع وآمنت بالمعادلات العقلية اساساً للمعرفة الصحيحة، وربّت ابناء مدرستها على الغاء اية قيمة للآراء ما لم تكن مدعّمةً بالدليل، وهو ما يدفع الفيلسوف عادةً إلى التعامل مع الادلة لا مع الاشخاص والمواقف لا اقل على صعيد العلوم التي يتحرّك في دائرتها (لنستبعد حالياً علم الفقه).

جماع الافكار وملتقاها بين تيار نصي تاريخي وآخر عقلي منطقي كان الموقف من الاجماع لا اقل نظرياً.

وكان من الطبيعي ان يتخذ العلامة الطباطبائي موقفاً رافضاً للإجماع في علم الكلام، وخصوصاً انه يرى ان الاجماع لا يمثل على ابعد تقدير اكثر من الحجة

---

(١) راجع بصدد الموقف الأخباري كنموذج كتاب الحدائق الناضرة، للشيخ يوسف البحراني، ج١: ٣٥ ـ ٤٠ و ج٩: ٣٦١ ـ ٣٧٨، وانظر الموقف الاصولي واتجاهاته في كتاب بحوث في علم الاصول، للسيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج٤: ٣٠٥ ـ ٣١٦، وانظر الشيخ محمّد رضا المظفر في أصول الفقه٢: ٩٩ ـ ١١٢، نشر مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

الظنية[١]، وهو موقف معرفي مترقّب من الاجماع من قبل شخصٍ كالعلامة، ذلك أن مناهج الاستقراء وحساب الاحتمالات ونظريات الكشف في تفسير الاجماع عند المتأخرين من علماء الاصول... كل ذلك لم يكن لينسجم مع البنى المعرفية التي سار عليها الطباطبائي كفيلسوف عقلي متمرّس من الدرجة الأولى، فالاستقراء دليل ضعيف في الفلسفة العقلية عموماً، وبالتالي فكشف الاجماع لن يكون له قيمة ما لم تكن ثمة مبررات نصية لهذا الاجماع، ومن هنا اعتبر العلامة ان الالباس الديني لفكرة الاجماع جاء عن طريق مدرسة الخلافة وأهل السنة، وذلك بواسطة صنع احاديث برروا فيها قيمة اجماع الامة من قبيل الحديث المعروف «لا تجتمع امتي على ضلالة»[٢].

لكن قضية اجماع الامة ـ في نظر الطباطبائي المفسّر لموقف الطرف الآخر ـ لم تكن لتكفي ما دامت الامة قد اختلفت فيما بينها، وهنا قاموا بأمر اضافي وهو انهم «وضعوا أهل الحل والعقد أو علماء الأمة مكان الأمة، ثم أجلسوا بدلاً من علماء الأمة بأجمعها علماء تيار وطائفة واحدة من قبيل الأشاعرة أو المعتزلة، ثم منحوا (سلطة الاجماع) لعلماء كلام طائفة معينة من الطوائف بدلاً من علماء تلك الطائفة بأجمعهم...»[٣].

وهذا الموقف من الاجماع يردفه العلامة بنقطةٍ حسّاسةٍ في غاية الاهمية من وجهة نظر الكاتب وهي ان الاجماع قد تحوّل ـ كلامياً ـ الى وسيلةٍ لرد كل دليل قرآني او عقلي أو من السنة، يقول العلامة الطباطبائي: «...من هذا المنطلق كثيراً ما نجد في البحوث الكلامية أنّ حجة المدّعي تتم عن طريق القرآن أو السنة أو العقل، بيد أنها ترد ويُعرض

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٥، وانظر «الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان»، ترجمة جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ق، ٩٠ـ ٩١.

(٢) ورد مضمون هذا الحديث في سنن أبي داوود السجستاني الأزدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٤: ٩٨، ح٤٢٥٣.

(٣) رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٦.

عنها لكونها مخالفةً لإجماع علماء ومتكلمي ذلك المذهب»[١]، وهذه الظاهرة حساسة جداً في الفكر الديني، لانها تحيل التاريخ الديني الى تاريخ مقدس، وتضفي هذه القداسة على الفكر البشري الذي اتخذ الدين مادةً لدراسته.

ان هذه الظاهرة التي يرفضها العلامة ـ أي ظاهرة رفض الدليل حتى لو تم لحساب اجماع طائفة أو جماعة أو فرقة ـ واسعة الانتشار وتشمل مختلف المذاهب الاسلامية، فما اكثر الموضوعات التي يجري رفضها لهذا السبب، لكن القضية الاعمق من هذا الشكل الظاهري الذي قد لا يلاحظه الانسان كثيراً ما دام غريباً احياناً هو اثقال الاجماع النفسي على الباحث، وهو اثقال اكبر تأثيراً في عالم الفكر، فمن يرفض الادلة لصالح الاجماع قد يلبس رفضه هذا بصيغ تشكيكية في الادلة نفسها وهو امرٌ حاصل بدرجة معتد بها، فعلى سبيل المثال ـ ولو فقهياً ـ الشيخ محمد حسن النجفي في كتابه جواهر الكلام كثيراً ما يرد افكار عديدة لاجل مخالفتها لما قاله الاصحاب، بيد انه ولاجل تخفيف الضغط النفسي عليه كفقيه يقوم باثارة سلسلة من التشكيكات الصغيرة بغية ارباك الادلة، وهو امرٌ يبدو واضح المناقشة لولا وجود الاجماع نفسه. وقد حاول الشهيد محمد باقر الصدر ان يفسر هذا الموقف العلمي تفسيراً سيكولوجياً ذا صبغة معرفية وفقاً لنظرياته المعرفية الخاصّة، وذلك عند بحثه حول مفهوم السيرة في الفكر الأصولي، فقد شعر الشهيد الصدر ان الفقهاء عندما كانوا يصطدمون بأدلةٍ تؤدي بهم إلى نتائج مستغربة في الفقه كانوا يتمسّكون بما يسمّى المسلّمات أو كانوا يحذرون من ان ذلك يؤدي إلى تأسيس فقهٍ جديد، وهذا التمسك وهذه العبارات كان الصدر يراها حالةً نفسية للفقيه أكثر منها علمية، وقد اعتقد السيد الشهيد بأن مقولة الاجماع المنقول والمحصّل، ومقولة جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب أو وهن الخبر الصحيح بإعراضهم... كانت المقولة التي سعى الفقيه للحصول عليها كي تمنحه استقراراً

---

(١) م، ن.

نفسياً، والتي كان يلجأ إليها عند الاصطدام بواقع فقهي تفرضه الأدلة بيد أنه غير قابل للتحمّل، ويرى السيد الشهيد ان انهيار هذه المباني ـ والذي بدأ مع الشيخ الأنصاري سيما في الاجماع المنقول وحتى السيد الخوئي في نظريتي الجبر والوهن ـ أحدث ثغرةً لدى الفقيه، واعاد عنده الشعور المقلق، لكن الفقيه ـ وفق تصوّر السيد الصدر ـ أعاد انتاج مفاهيم بديلة عن المفاهيم المنهارة أصولياً، فأنتج مفهوم السيرة بشقيه العقلائي والمتشرّعي[1].

وهذا الوضع الفقهي يحكي عن نفسه أيضاً في علم الكلام، بل إن مقولة المسلّمات وخطورة تأسيس منظومة جديدة تتخذ لنفسها في النطاق الكلامي حساسيةً خاصّةً، لأن المسلّم الفقهي أقل إثقالاً من المسلّم الكلامي.

وعوداً إلى موقف العلامة من الاجماع في علم الكلام، يرتب الطباطبائي نتائجه على الاخذ بالاجماع أساساً علمياً ضمن مجموعة امور هي:

أـ يرى العلامة الطباطبائي ان تضييق دائرة الاجماع من اجماع الامة إلى اجماع طائفة أو مذهب قد تكون له سياقات أو خلفيات اخرى اشد حساسيّةً، إذ يرى بأن عدم ضرر موقف فرقة اخرى من الاجماع كأن معناه خروجها عن الاسلام، يقول: «إن مخالفة أهل مذهبٍ من المذاهب الإسلامية لواحدةٍ من العقائد التي يختص بها مذهب آخر لا يضرّ بالاجماع المنعقد في صفوف المذهب الثاني، وكأن أهل أيّ مذهبٍ من المذاهب الأخرى لا يدخلون في ملّة الإسلام بحسب اعتقاد المذهب الآخر!»[2].

إن هذه نقطة مهمة في تقدير الكاتب، لان الاجماع وفقاً لنظريات حجيته المنطقية غير قادر (وكلامنا هنا بشكل اساسي في العقليات والكلاميات) على تفسير تجاهل الاطراف الاخرى، فإذا اردت أن ابحث في الامامة بعد النبي ﷺ فكيف يمكن

---

(١) مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقرير درس الشهيد محمد باقر الصدر: ج٢ ص٩٣ ـ ٩٧ و١٣١ ـ ١٣٤.

(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٦، وانظر أيضاً كتاب الشيعة: ٨٢ ـ ٨٣.

التمسك باجماع أهل السنة أو أهل الشيعة على خلافة أبي بكر أو علي بن أبي طالب عليه السلام؟ ان المبررات النظرية لحجية الاجماع المنطقية (ولا دخل لنا هنا بالحجيات الاصولية أي التعذير والتنجيز)[1] لا تستطيع أن تفي بالجواب عن هذا الموضوع لان مخالفة طائفة اخرى تضعف من قيمة الاجماع وفقاً لنظرية الكشف بمسالكها المتعددة، وهكذا إذا اخذنا نظريات عدالة الصحابة وعصمة الأئمة وغيرها.. ما لم يجر ادخال الاجماع كوسيلة للكشف عن النص في دائرة الكلام، أي ان بعض الكلاميات تعتمد النص الداخلي لكل فرقة على حجيتها، وكمثال على ذلك نظرية علم الامام (بعيداً عن الادلة الاخرى التي سيقت لهذا الموضوع وفق اسس فلسفية وعرفانية) التي قد يمثل اجماع الشيعة فيها كاشفاً عن نص المعصوم على المسألة، وحينئذٍ يمكن الأخذ بالإجماع ما دام يمثل نقطة كشفٍ معينة.

لكن بعيداً عن حيثيات هذا الموضوع الذي يمكن ان يثار استفهام في قدرة الاجماع فعلاً على البت به من زاوية الاعتبار المنطقي إلاّ في دوائر محدودة كما سيأتي، بعيداً عن كل هذا لا يمكن للعلامة ان يوافق وفق منهجه على اجماع من هذا القبيل، لانه يؤمن ـ كما اسلفنا ـ بعقلية الموضوع الكلامي (لا أقل نحن نتكلم في الاعم الاغلب) ويرى اعتبار النص متأخراً، ولهذا لم نجده يتمسّك بالاجماع في الموضوعات الكلامية في تفسير

---

(١) للحجية معاني ثلاثة هي:

أ ـ الحجية المنطقية، وهي عبارة عن الضمان الذي يمنح اليقينَ الحقانيةَ والصوابية، وهو ما يجري البحث عنه في علم المعرفة.

ب ـ الحجية التكوينية، وهي التحريك الذي يبعثه اليقين في نفس صاحبه، كتحريك اليقين بوجود الاسد الشخصَ الذي يحمل هذا اليقين نحو الفرار.

ج ـ الحجية الأصولية، (نسبة إلى علم أصول الفقه) ويقصد بها ما يمثل عذراً للعبد أمام مولاه، وإلزاماً ـ وبحسب الاصطلاح ـ تنجيزاً لصالح المولى قبال العبد في عالم الآمر والمأمور وفي دوائر التشريع والإلزام.

أنظر بهذا الصدد كتاب بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٤ : ٢٧.

الميزان مع كثرتها بل حتى في غير الموضوعات الكلامية وذلك منه انسجاماً مع مبانيه الفلسفية المعرفية الواضحة، فلم يرد لفظ الاجماع في هذا التفسير المؤلّف من عشرين جزءاً أكثر من ثلاثين مرة حسب الظاهر، كثيرٌ منها ينقل فيه نصوص كلمات الآخرين كصاحب مجمع البيان، وهو أمرٌ ملفت، بل يصرّح في بعض الموارد برفضه الاجماع، يقول في أحد أبحاثه في هذا الكتاب: «وأما ما ادعي من الاجماع ومآله إلى الاتفاق في الفهم فلا حجية لمحصله فضلاً عن منقوله والمأخذ في ذلك من الكتاب والسنة ما عرفت»[١]، فلم يقل محصّله غير حاصل بل قال لا حجية لمحصّله وهذا تعبير دقيق، كما يقول في موضع آخر عند حديثه عن آيات الربا: «وهذه الآية والتي قبلها أشبه بالمدنيات منهما بالمكيات ولا اعتبار بما يدّعى من الرواية أو الاجماع المنقول»[٢]، ويقول عند تعرّضه لبحثٍ حول الملائكة وطبيعتهم: «وأما ما ادعاه بعضهم من اجماع المسلمين على ذلك (ان الملائكة اجسام لطيفة تتشكل بأشكال) فمضافاً إلى منعه لا دليل على حجيته في أمثال هذه المسائل الاعتقادية»[٣].

ب ـ بلورة وحدة مذهبية غير قابلة للانفكاك، اذ يرى الطباطبائي أن من نتائج سريان روح الاجماع في العقائد والكلام تحديد الخيار بين امرين اما الاعتقاد الكامل بعقيدة هذا المذهب بكل حيثياتها أو الرفض الكامل، وبالتالي فلا يمكن الاخذ بمذهب والاعتقاد به دون الاخذ بكافة اصوله والاذعان لها «دون بحث ونقاش سواء توفّر عليها الدليل الكافي أم لم يتوفّر»[٤] على حد تعبير العلامة نفسه، وهذه الفكرة من العلامة يترتب عليها عدة قضايا هامة يذكر بعضها العلامة نفسه أهمها:

أولاً: التعددية المعرفية داخل الدين الواحد وفيما بين المذاهب، فعندما نقول بأن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة اسماعيليان، قم، ج٨: ٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦ : ١٨٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٧ : ١٣.

(٤) م، ن.

الايمان باساس إمامة أهل البيتعليهم السلام يفترض الاعتقاد بالتشيع ومن ثم لا نفكك بين هذا الاعتقاد بالاساس الاولي والاعتقاد ببقية الجوانب الاعتقادية الاخرى كالعصمة والرجعة والولاية التكوينية وعلم المعصوم وغيرها فهذا معناه مركزة الحقيقة داخل مذهب معين وعدم إمكانية القبول بأي نوع من التداخل أو التوزيع الحقائقي فيما بين المذاهب، أي ان هذا العقل لا يقبل بصحّة امامة الائمة الاثني عشرعليهم السلام الذين تقول الشيعة بإمامتهم وفي نفس الوقت بطلان مبدأ العصمة أو بعض امتداداته، لان هذا العقل يفترض الصحة في طرف فما دام الطرف الصحيح في خطه العريض هو المذهب الشيعي فهذا معناه ان كافة الحيثيات الاعتقادية في هذا المذهب صحيحة ولا معنى للتجزئة، ان هذا العقل لا يتعقل ان المذهب الحق هو التشيع لكن السنة مصيبون في قضايا العصمة أو الولاية التكوينية مثلاً... أو أنه التسّنن لكن الشيعة مصيبون في الموقف من الصحابة أو خلافة عثمان مثلاً...

لكن العلامة حينما يتحدث عن نفي الوحدة هذه ورفض التماسك هذا يعيد تشكيل الصورة من جديد، اذ نتيجة كلامه معرفياً إمكانية التجزئة أو امكانية التوزيع الحقائقي في الواقع مادامت القضية خاضعة للدليل في مرحلة الاثبات والبرهنة، فلو لم يكن الواقع في تصوّر العلامة قابلاً لهذا النوع من الفرز والتجزئة لما امكن له منح الاعتبار للقراءة الاستدلالية، ولما صح له أن يقول سواء توفّر عليها الدليل الكافي أو لا.

ثانياً: ان منطق الاجماع ـ كسلوك ثقافي في علم الكلام ـ يؤدي كما يصرح به العلامة إلى قتل روح التفكير الاستدلالي، ويأتي على الطريقة العقلية المنفتحة ليستأصلها من الجذور[1]، لان تقديم عقديات ناجزة بمجرّد الاعتقاد بالمبدأ العقائدي الاول يحيل العقل إلى عقل مستقيل مستريح مادام غير معترف بنتائجه المخالفة لاي مبدأ عقدي، ومعنى ذلك ان ثمة أصالة للفكر والبحث العلمي في علم الكلام عند العلامة

(١) م، ن: ١١٦ ـ ١١٧.

الطباطبائي، وعندما تكون الاصالة للبحث الحرّ فهذا معناه انحسار سلطة التقليد التي يراها العلامة نفسه المجال لاكتساب التعصب السلطة المطلقة وصيرورة الهيمنة له في جميع المسائل العقيدية على حد تعبيره[١].

هذا الايمان المطلق أو شبه المطلق لدى العلامة باصالة التفكير كلامياً يمكن اعتباره الثورة الفلسفية في علم الكلام، أي هو تأثير الفلسفة في الكلام عبر الطباطبائي ومن سبقه ولحقه، مع سكوتنا عما اذا اصيبت الفلسفة بهذا الداء أو لا، وفي اعتقاد الكاتب فإن الفلسفة نفسها هي الاخرى قد اصيبت بداء الوحدات المذهبية وبمنطق الاجماع ولو على طريقتها وبحسب طبيعة المذهبية الفلسفية، وهو ما يوافق الى حد معين ما يثيره بعض الباحثين المعاصرين من التشكيك ببرهانية المقالة الفلسفية[٢]، واذا اردنا ان نأخذ مثالاً مبسطاً على ذلك يمكننا الحديث عن الفلسفة في عالمها العربي وعالمها الفارسي كواحد من تجليات المذهبية (أي من كلمة مذهب لا المذهبية الطائفية الدينية)، فثمة مرجعية فكرية يؤول اليها الفيلسوف العربي أو الدارس العربي للفلسفة تجعله على نوع من القطيعة مع النتاج الفارسي للفلسفة منذ أبو علي ابن سينا وحتى صدر المتألهين واتباع مدرسته، وهذا ما يجعلنا نفهم الانقطاع التطوّري العقلي في الفكر الفلسفي لدى البعض مع ابي الوليد ابن رشد[٣]، وكأن قومية الفيلسوف هي التي تمنحه التشكل

---

(١) م، ن: ١١٧.

(٢) «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، الدكتور طه عبدالرحمن، نشر المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٦١ ـ ٦٨، و«قبض وبسط تئوريك شريعت»، مصدر سابق: ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) هذه الفكرة تجتاح أذهان الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، وقبالها هناك من يرى أن القضية متأثرة بالموقف الغربي كما ينقل عن «دانتي» من أن نهاية فلسفة المسلمين كانت بموت ابن رشد، ذلك أن الغرب لم يعرف إلا ابن رشد وأمثاله لا من بعده ولا من بعُد جغرافياً عن الغرب، وعلى أية حال فيمكن لمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع ـ سيما الموقف الناقد ـ مراجعة كتاب «ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية»، للباحث التونسي إدريس هاني، نشر مركز الغدير

الفلسفي كعامل اساسي ووحيد، وكأن الفلسفة يمكن قراءتها دائماً قراءة قومية أو حتى قراءة دينية على اساس أن تكون هذه القراءة هي القراءة النهائية، وهكذا عندما نأتي إلى الاتجاه الفلسفي الفارسي نلاحظ غياباً واضحاً للفلسفة في جانبها العربي، وكأن التطوّر الفلسفي فارسياً كان في كل العصور معزولاً عنه عربياً، فابن رشد والكندي ومتأخروا الفلاسفة العرب كبدوي وزكي نجيب محمود ليس لهم أي حضور تقريباً في الفلسفة بوجهها الفارسي الامر الذي يصنفه البعض كأحد معايب الدرس الفلسفي في المعاهد والحوزات الدينية الشيعية أيضاً[1]، ومن الممكن جداً أن يكون للمذهبية الدينية ـ ومع الاسف ـ دوراً في هذا التشطير للفكر الفلسفي الذي يمكن اعتباره فكراً انسانياً بالأصالة كما تقتضيه موقعية هذا العلم التي تمنحه الأسبقية المعرفية على جميع العلوم والمعارف بما فيها الدينية كما يصرّح بذلك الفلاسفة أنفسهم.

وما يهمّنا هو ان العلامة الطباطبائي كان انتمائياً في عالم الفلسفة على درجة معينة، اذ انتمى إلى الفلسفة والحكمة المتعالية وان ناقش في بعض موضوعاتها وطور من قبيل دور البرهان العلمي في الفلسفة وجعل الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد قسماً واحداً وتطوير برهان الصديقين و...[2]، لكن الطباطبائي كان صدرائياً في تفكيره الفلسفي ولم تحضر في فلسفته الانتماءات الاخرى، اذ استثنينا نقاشه للفلسفتين الغربية والماركسية اللتين ندر أن قبل منهما فكرةً أو مقولة.

ثالثاً: ان منطق الاجماع الذي يرفضه العلامة قد سرى ـ من وجهة نظره ـ إلى بقية العلوم والمعارف الاسلامية كالتفسير والفقه والاصول، يقول العلامة الطباطبائي: «ما

للدراسات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، سيما المقدمة: ٧ ـ ١٤.

(١) مجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر، ١٤١٦هـ مقال: «واقع الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية» الشيخ عبدالجبار الرفاعي، ص١٢٦ ـ ١٣١.

(٢) انظر بصدد الدور التطويري الذي لعبه العلامة الطباطبائي في علم الفلسفة الشيخ عبدالله الجوادي الآملي في «العلامة الطباطبائي... السيرة الفلسفية»، مصدر سابق: ٤٤٨ ـ ٤٦٥.

يؤسف له في هذا الشأن أن هذا المنهج تجاوز المسائل الكلامية وأخذ يمتدّ إلى المعارف الإسلامية الأخرى كالتفسير والفقه والأصول وغيرها، بل سرت هذه الروح وأثارت العاصفة حتى في العلوم الأدبية مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان، حتى اننا إذا قمنا بجولةٍ في ربوع تلك العلوم لواجهتنا قوالب وتصانيف عجيبة مثل الحنفية والشافعية، الكوفيين والبصريين ونظائر ذلك، بحيث تبادر كل مجموعة لتوجيه عقائدها المذهبية الخاصّة، وتأويل حجج الآخرين وأدلّتهم»[١].

وهذا النص يشير إلى تحفظ العلامة عن الاجماع لا كوسيلة ضعيفة في العلوم ذات الطابع العقلاني أو التعقلي بل حتى العلوم ذات الطابع الكشفي والتعبدي، وهي نقطة تبيّن لنا ان العلامة لم يكن له موقف ميداني من الإجماع ـ أي الاجماع في ميدان علم الكلام ـ بل كان له موقف معرفي عام منه، وهذا الامر يرشد إلى مدى تفوّق المنحى الفلسفي عند العلامة، ويؤكد ما تمت الاشارة له سابقاً من ان الشخصية الفلسفية والعرفانية للعلامة لها اكبر الدور في بلورة منظومته المعرفية ومنهجه العلمي ككل.

ج ـ من نتائج منطق الاجماع في الفكر الديني عند العلامة اعادة بلورة التراتبية المعرفية للادلة في عالم الاثبات الديني، فمن الطبيعي أن يكون النص الديني المتمثل بالكتاب والسنة على الصعيد الاسلامي هو الاساس والمنبع المعرفي لاي باحث ديني يضع في مهماته كشف الموقف الديني من قضية عقدية تكوينية أو غير عقدية... لكن نفوذ منطق الاجماع ادى ـ وفق نظر العلامة ـ إلى تأخير الكتاب والسنة وتراجعهما من الناحية الرتبية إلى الوراء لصالح الاجماع، ومن هنا يرى العلامة بأن ذلك قد ادى الى نوع من الشكلانية الاستدلالية للكتاب والسنة، اذ تحوّلت وظيفتهما إلى وظيفة تشريفية صورية فيما اتخذ الاجماع موقعيةً أشد قوّة ومتانة[٢].

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٧.

(٢) م، ن.

وكمؤشّر ميداني على هذه الظاهرة يرى العلامة ان العلماء ولتأكيد عقائد مذاهبهم صاروا يطرحون اجماع أهل مذهبهم أولاً ومن ثم يتعرضون للدليل القرآني والسنتي، والنتيجة المترتبة على هذا التقديم الذي يخفي وراءه موقفاً ازاء درجات القيمة المعرفية للكتاب والسنة والاجماع هي تركيز الباحث نظره على محاولة تأويل النصوص لصالح مفاد الاجماع، وهو أثر يرى العلامة انه سرى حتى إلى العلوم الادبية من النحو والصرف وغيرهما، يقول: «...على أساس ذلك نفسّر ما يذهب إليه أبناء كل مذهبٍ من هذه المذاهب، وهو يستدل في إثبات عقائده الخاصّة بإجماع قومه أولاً، وبالكتاب والسنة ثانياً، ثم يقوم بعد أن يتمسّك باجماعات أهل مذهبه ليقلّل من أهمية أدلة الكتاب والسنة التي يسوقها الآخرون، وهو يؤوّلها صراحةً ودون محاباة كي يهرب من حجيتها وما تلزمه به، وقد سرت هذه السليقة حتى في أوساط علماء الأدب، إذ تراه يصرف أدلة الذين يخالفونه من شعر أو نثر عربي، بتأويلها وحملها على التقدير وما إلى ذلك»[1].

ان هذا الموقف من العلامة الطباطبائي ـ والذي ذكره في حواره مع المستشرق هنري كوربان قبل حوالي الاربعين سنة ـ يعد واحداً من البدايات الهامة على هذا الصعيد من جانب شخصية بهذا المستوى من الاهمية.

ان الكتب الفقهية شاهدٌ بارزٌ على مدعى الطباطبائي، فالفقهاء ـ سيما المتأخرون منهم ـ يصبون ثقلهم في بدايات بحثهم على تحديد الموقف الفقهي العام من المسألة المطروحة، وهو أمرٌ ـ على أهميته من زاوية ضرورات القراءة التاريخية لأيّة موضوعة عقدية أو قانونية كما أشير إلى ذلك في موضعٍ آخر[2] ـ يثقل الباحث مسبقاً بموقف تاريخي يفرض عليه درجة من التأطّر ويحد من حريته وتفكيره في اللاوعي قبل ان

---

(١) م، ن.

(٢) أنظر مجلّة أصداء، إيران، العدد ٧ و ٨، مقالة «التاريخ العلمي الديني»، حيدر حب الله، ص ١٢٨ ـ ١٥٢.

يلحظه في وعيه، والقضية التي تحصل ـ كما يشير إلي مضمونه الشهيد مطهري في شرحه المطوّل على منظومة السبزواري[١] ـ هي ان أي باحث يصبح نتيجة اثقال الاجماع ونحوه مضطراً لتلمس ما يؤيده من موقفٍ أو كلمةٍ ممن سبقه من علماء الكلام أو الفقه أو التفسير أو... ويظهر نوعاً من التناسب الطردي ما بين اكتشافه مواقف مشابهة لمواقفه وما بين درجة تحرّره الفكري والعكس هو الصحيح.

والملفت للنظر في ظاهرة تأخر الكتاب والسنة أمام سلطة ونفوذ الاجماع عند العلامة هو شيوع ظاهرة التأويل، بمعنى التصرف بالنص بما ينسجم مع الاجماع والاصول المقرّرة سلفاً، وهذا التأويل له ـ عند العلامة ـ قدرة الشمول لكل مدرك إلا الاجماع نفسه فإنه غير خاضع لقوانين التأويل وسلطته[٢].

وهكذا نجد في حصيلة دراسة موقف العلامة المعرفي من الاجماع وموقعيته في الفكر الكلامي الاسلامي بل ربما الفكر الإسلامي عموماً (والكلام هنا مطلق غير خاص بمذهب) أن الاجماع مثّل أحد أهم عوامل شلل التفكير الحر والانتاجية الفكرية ومثل واحداً من أهم العوامل المخدرة لمناشط التفكير البشري الديني.

واذا كنا نوافق العلامة في أغلب ما طرحه يبقى علينا الاشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: هذا الموقف النظري العام للعلامة، وهذه القراءة المعمقة في اواخر خمسينات القرن العشرين لموقعية الاجماع في الفكر الديني عموماً (وليس في الفقه كما هو مجمل حديث علماء الفقه والاصول الذين ركزوا على الاجماع ـ لا اقل اولاً وبالذات ـ في هذا الاطار) هل مارسه العلامة في كلامياته؟

صحيح اننا قلما نجد تمسكاً بالاجماع في كلام العلامة سيما في قضايا العقيدة كما

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عبدالجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ق، ص٦٧، وانظر المصدر الفارسي في مجموعه آثار٩: ٦٣، استاد شهيد مطهري، شرح مبسوط منظومه١، نشر انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، مصدر سابق: ١١٨.

تقدّم، لكن هل تجاوز العلامة ميدانياً ظاهرة الاجماع؟ وحتى نكتشف الجواب عن هذا التساؤل لابد من قراءة كل تجربة العلامة الكلامية، فإذا توافق مع المواقف الشيعية في كل آرائه فهذا يعزز احتمال انه لم يخرج من سلطة الاجماع مهما سمينا الاجماع ومهما اسبغنا عليه من عناوين، اما لو رأينا ان العلامة قد اخترق بكل حريته اعمدة الكلاميات المذهبية فهذا الامر يؤكد لنا ويعزز من احتمال انه نجح ميدانياً في تجاوز مشكلة الاجماع في العقل الكلامي بل والديني عموماً.

وهذا الكلام لا يقال قياساً لمرتبة الواقع حتى لا يقال انه نوع من المصادرة والاستلاب واستباق الامور، أي اننا لا نفترض ان مخالفة العلامة للكلاميات الشيعية دليل على تحرّره من الاجماع لان هذه الكلاميات خاطئة، كلا، انما المقصود هو ان عالم الاثبات والبرهنة يتكشف موقف العقل فيه من السلطات المعرفية كسلطة الاجماع من خلال ملاحظة المخالفات التي حققها العقل ازاء المجمع عليه والمتفق عليه بقطع النظر عما هو الصحيح واقعاً في عالم المعتقد أو الباطل، وهذا معناه ان مؤشر التفلت من هذه المرجعيات الفكرية يقوى عندما نجد درجة اكبر من النتائج المخالفة، اما إذا لم نجد هذه الدرجة فإن الاحتمالات تبقى غامضة ولا نقدر على تحديد درجة التحرر من هذه المرجعيات ميدانياً وعملياً.

واذا اردنا ان نحدد دائرة الحديث في علم الكلام فلن نجد تمايزات أساسية للعلامة (تمايزات بمعنى مخالفات لا بمعنى تطويرات) عن المسار العام للكلام الشيعي، وبالتالي الاسلامي، فالموضوعات الكلامية الجوهرية كلها (أو الغالبية العظمى) اعتقد بها العلامة وان سعى لتقديم تصويرات متطوّرة ومعدّلة لبعضها مما يكشف عن درجة خفيفة من المؤشر السابق، وهذا ما تحكيه آراؤه الكلامية المبثوثة في كتبه سيما تفسير الميزان.

النقطة الثانية: تأكيداً على كلام العلامة يلاحظ ان ثمة توسعة لنفوذ منطق الاجماع تمثل في مفهوم الشهرة، فقد لا يحصل اجماع دقيق لمذهب او دين يبد أنّ شهرةً غالبةً قد

تبدو واضحة امام الباحث، والذي نجده هو ان منطق الاجماع توسع إلى شمول مفهوم الشهرة التي جرى التنظير لقيمتها المعرفية أيضاً في علم اصول الفقه[1]، فصار انعقاد الشهرة على فكرة عقدية أو فقهية معينة دليلاً على الصحة، وتمّ تطبيق نفس أو ما يشبه ما جرى تطبيقه مع الاجماع مما تقدم ذكره عند العلامة...

والشي الذي يلفت النظر ويعطي للموضوع حساسية اضافية في علم الكلام هو إضفاء مفهوم الضرورة، وهذا المفهوم (على الغموض الذي يلف بعض امتداداته) يعد من المفاهيم ذات القدرة على التحديد والفرز في التصور الديني العام، فالضرورة الدينية تحدد طبيعة دين من يعتقد بها أو يرفضها، والضرورة المذهبية تحدد من هو الذي يندرج في هذا المذهب أو يخرج منه.

والذي حصل هو ان مفهوم الضرورة الذي ترجع إليه عناوين عديدة في الفكر الديني سيما الاسلامي من قبيل عناوين المسلم والكافر والشيعي والسني والمعتزلي والاشعري و... قد جرى ربطه بالاجماع ايضاً، أي ان ثمة علاقة ثلاثية تبدأ من اجماع قوي على فكرة يليها ضروريتها يتلو ذلك فرز الاديان والمذاهب على اساس الاعتقاد بها (طبعاً ليس الفرز محصوراً بهذا الامر، ولا ندعي ذلك، بل نقول ان احدى ادوات الفرز المتعارفة هي هذه الوسيلة) فبدل ان أحدد موقف الدين الاسلامي ممن يؤمن بمجموعة معتقدات معينة وانه هل هو مسلم أو غير مسلم بالرجوع إلى مصادر الدين، أرجع إلى ضرورة القضية مورد الاعتقاد وانظر في تحققها، وهو تحقق يلعب الاجماع دوراً كبيراً فيه، فإذا تم التحقق تمّ الفرز على اساسه، وهذا معناه ـ في تقدير الكاتب ـ ان صار الاجماع احد اسس الدين نفسه بهذا المعنى، وهي قضية في غاية الحساسية والتأثير، ومن نتائج هذا الامر ان يؤخّر النقاش في التصور الآخر إلى ما بعد اصدار القرار بالتكفير أو غيره فيما المفترض أولاً خوض النقاش لمعرفة مدى امكانية صحة الفكر

---

(١) راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٤: ٣٢١ ـ ٣٢٥، وكفاية الاصول، مصدر سابق، ص ٣٣٦، وغيرهما من الكتاب الأصولية المعروفة.

المقابل اعتماداً على الادلة المتنوعة التي يتبع تنوعها طبيعة مادتها.

هذا الانقلاب (المنهجي) ترك ويترك أكثر من أثر على ساحة التدين والدين على مختلف المستويات، وهو يساعد على تشكل انماط من الارثوذوكسية في الفكر الاسلامي الذي لا تحكي نصوصه ومصادره الاصلية عن أي أورثوذكسية ولو مخففة في عالم الفكر والاعتقاد في تصوّر الكاتب على الأقل.

النقطة الثالثة: الملاحظ ان منطق الاجماع لا يختص بالتيارات الكلاسيكية في الفكر الاسلامي، بل انه امتدّ حتى للتيارات المحسوبة على التفكير الحداثي والعقلاني الجديد، فإذا رجعنا إلى القراءات الجديدة للفكر الديني عند بعض الباحثين المعاصرين سنجد ان تاريخ فكرة معينة كان اساساً في صحة نسبتها إلى الاسلام أو عدم الصحة، ونظراً لعدم أساسيّة هذا الموضوع سنكتفي بذكر امثلة محدودة دون دخول في تفصيلاتها.

المثال الأول: فكرة ولاية الفقيه التي اثار ويثير بعض الكتّاب علامات استفهام كبيرة حول جدتها وحداثتها مع الامام الخميني وعلى اقصى تقدير مع المحقق أحمد النراقي (م ١٢٤٥هـ) صاحب «المستند» و«عوائد الايام»[١]، فالذي نلاحظه ان التاريخ (والاجماع تعبير آخر عنه) هو الاساس في رفض هؤلاء لفكرة ولاية الفقيه دينياً، لانهم لاحظوا انها فكرة جديدة لم يكن لها عين ولا أثر ما قبل النراقي استاذ الشيخ الانصاري وهذا معناه تضعيفاً في الفكرة وقيمتها.

والمشكلة الاخرى هي ان انصار فكرة ولاية الفقيه بذلوا جهوداً حثيثةً لتأكيد ماضيها التاريخي الممتد حتى أبو الصلاح الحلبي (م ٤٤٧هـ) والمفيد (م ٤١٢هـ) وغيرهما[٢]، وهم بذلك (ودون أن ننكر ضرورة قراءتهم هذه) قد وقعوا في نفس

---

(١) من أبرز الذين طرحوا ونظّروا لولاية الفقيه ما قبل الإمام الخميني هو المحقق أحمد النراقي في كتابه عوائد الإيام، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ العائدة ٥٤، ص ٥٢٩ ـ ٥٨٢.

(٢) أنظر كنماذج كتاب حكومت ديني، الشيخ أحمد واعظي، نشر مرصاد، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م،

السياق الفكري الذي جرّهم إليه رافضوا ولاية الفقيه.

وفي تقدير الكاتب هذا نوعٌ من تمثّل روح الاجماع في الموضوع، فلنفترض ان ولاية الفقيه لم يلحظها احد من الفقهاء، ولنفترض انها لم تدخل مخيالهم العلمي، هل هذا معناه ان الفكرة غير اسلامية؟ ما هي الملازمة بين الأمرين الا ادخال الاجماع (بمعونة مناهج الاحتمال والقراءة التاريخية) في الحكم هنا؟ اذا دل النص القرآني أو الروائي وكانت دلالته ومصدره ثابتين من ناحية علمية فإن عدم وجود قائل بالنظرية لا يعني الغاء الدلالة بقدر ما يطالب متبنّي النظرية بإبراز تفسير منطقي لعدم التفات الآف العلماء لها، وابراز تفسيرات منطقية لعدم التفات العلماء لفكرةٍ امرٌ صار أكثر سهولة لمن يطلع على فلسفة العلم وعلوم من قبيل علمي النفس والاجتماع.

ولا نريد ان نقول بأنه لا قيمة اصلاً لعدم التفات العلماء السابقين، ذلك أن اجماعهم على تفسير معيّنٍ لنصٍّ ما مع كونهم أقرب إلى عصر النص قد يبعد عن الانسان حالة الطمأنينة أو حتى الظن بالتفسير والاستظهار الذي يملكه هو من النص نفسه[1]، وسقوط قوّة الكشف في الاستظهار يعيق لدى هذا الباحث اكتشاف المراد الجدّي

ص ١٩٠ ـ ١٩٦، ومجلة كتاب نقد، العدد ٢ و ٣، حوار مع الدكتور عبد العزيز ساشادينا، ص٢٨ ـ ٦٠، ومجلة قبسات، السنة الثانية، العدد ٥ و ٦، ١٩٩٨م، بيشينه تاريخي نظريه ولايت فقيه، أحمد جهانبزركي، وغيرها من الموارد.

(١) ثمّة بحث في علم أصول الفقه تعرّض له الشهيد الصدر في بعض كتبه حول لعب الاجماع دوراً في فهم النص يقول الشهيد: «نعم، في هذه الحالة (أي ما إذا كان المجمعين مدرك) قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوّةً فيه، ويكمل ما يبدو من نقصه، ومثال ذلك ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاء المتقدّمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتأخمين لها، فإن ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك نظراً لقرب أولئك من عصر النص واحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا» انظر دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول ص٢١٧، الطبعة الاول ١٩٧٨، دار الكتاب بيروت والقاهرة، وانظر أيضاً، بحوث في علم الأصول: ٤: ٣١٦.

والمقصود النهائي أحياناً، وان كانت تختلف وتتخلّف، اذن لا نريد نفي دور التفات أو عدم التفات السابقين، بل نريد ان نقول بإن مساحة هذا الامر اضيق مما نتصوره، وتفسير الموقف القديم يمكن وضعه في كثير من الحالات بشكل اقل صعوبةً ممّا يتصوّره البعض، دون أن ندخل في تحديد هذا الامر على مستوى نظرية ولاية الفقيه نفسها.

المثال الثاني: فكرة التساهل والتسامح التي يرى الدكتور محمد اركون بأنها لم تكن موجودة في المخيال الديني العام، وبالتالي فهي مقولة شديدة الحداثة وعلى قطيعة كبيرة مع الموروث والتراث الفكري والحضاري الاسلامي[1].

والذي يبدو من قراءة موقف الدكتور اركون حول هذا الموضوع هو أنه اعتمد الوعي العام اساساً في حكمه هذا، وبالتالي فقد احدث نوعاً من الملاصقة ما بين المعطى الديني والوعي الديني (المتشرّعي) العام، وهي مماهاة يعتمد فيها اركون على اسس في المنطق التاريخي لا محل لبحثها هنا.

والشيء الظاهر هنا هو ان الدكتور اركون اعتبر الفهم العام والتاريخي للنص هو غاية هذا النص، ومن هنا لما لم يجد في المخيال العام فكرة من قبيل التساهل والتسامح أو التعددية الدينية نفي دينية الفكرة، وهذا استخدام عكسي لمنطق الاجماع، يختلف مع الاستخدام الكلاسيكي له في الطريقة فقط بيد انه يلتقي معه في الروح والجوهر، أي الاعتقاد باصالة التاريخ والتاريخي.

وهذا الرفض لمقولة الدكتور اركون يفترض انه يبنى من طرف الرافض على سلسلة من المصادرات القبلية في الموقف من النزعة التاريخانية، وفي الموقف من النص الديني (وخصوصاً القرآني) ومدى التشابه والمحاكاة من جهة والمخالفة والامازة من جهة

---

(١) «قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم»، الدكتور محمد اركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، دار الطليعة، ص٢٢٩ ـ ٢٧١.

اخرى بينهما، كما يبنى على تحديد الموقف أيضاً من اتجاهات هرمنيوطيقية حديثة لا مجال لدراستها هنا، وهو موقف يشبه إلى حد معين الموقف المنهجي من بعض أسس افكار الدكتور عبدالكريم سروش[١].

النقطة الرابعة: ان الموقف من الاجماع ليس شاملاً، ولا يعني رفض منطق الاجماع افتقاده العلمية والمنهجية، فقد تمت صياغة الاجماع صياغات متطوّرة في علم اصول الفقه سيما عند الشهيد محمد باقر الصدر الذي اقام قراءته للاجماع وما يقرب منه على حساب الاحتمال الرياضي[٢]، ومن هنا فالصيغة النظرية للاجماع ـ خصوصاً وفق تصويرات السيد الصدر ـ ودليليته وحجيته المنطقية يمكن الموافقة على صحتها حتى لو اجريت تعديلات شكلية أو طفيفة عليها، لكن المشكلة الاساس في الموضوع تكمن في البعد الميداني الذي يعايشه المتكلم أو الفقيه أو المفسّر، والسبب في ذلك هو تحديد قيمة احتمال المفردة، ذلك ان تحديد درجة القيمة الاجمالية لرأي كل فقيه أو متكلم هو النقطة التي تمثل ـ سيما في العصر الراهن ـ مركز الخلاف الجوهري بين انصار منطق الاجماع ومعارضيه، فانصار منطق الاجماع يرون القيمة عاليةً وفق تصويرات تقييمية لكل فقيه أو متكلم فيما يرى المعارضون ان هذه القيمة أضعف من ذلك بكثير مما يعطي حاجة أكبر إلى المزيد من العوامل الكمية والكيفية لمضاعفة قوة الاحتمال والكشف.

وهذا الخلاف الميداني في تحديد قيمة احتمال المفردة هو ـ على ما يبدو ـ اساس الخلاف الموجود حالياً، فالمناصر يقيّم موقف الشيخ الطوسي مثلاً كفقيه شيعي أو كمتكلم شيعي تقييماً في غاية الرفعة بحيث يشكل عنده مثلاً درجة العشرة في المائة او

---

(١) من قبيل القراءة الخارجية للدين، وموضوع المعرفة الأولية والمعرفة الثانوية، وأمثال هذه الأسس الفكرية التي انطلق منها الدكتور سروش في محاكمته للافكار وفي بَنيَنته لفكره الخاص، كما امتلأت به دراساته سيما نظريتي تكامل المعرفة الدينية والتعددية الدينية.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج٤: ٣٠٥ ـ ٣١٦، ودروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ١٧١ ـ ١٧٥.

العشرين في المائة، وهذا التقييم لا تبتعد عنه الحالات والمواقف النفسية التي تأتي للانسان عن طريق الذهول والاعجاب بالاشخاص والشخصيات، أما الرافض فهو تأثراً بنزعات التحديث يرفض الشخصانيات ويرى الاشخاص اقل إبهاراً مما هم عليه، وهو ما يجعل من قيمة آرائهم عنده أضعف نسبياً.

ولا نريد ان نخوض تحديد أي المنطقين صحيح وأيّهما خاطىء، وان كنا نميل إلى الموقف الرافض دون التورّط بحالات افراط أو تقزيم، لكن ما يهمنا التأكيد عليه هو ان منطق الاجماع حتى لو تمت الموافقة عليه نظرياً يعاني من مشكلات ميدانية لا يمكن التغاضي عنها أو تجاوزها بسهولة من قبيل المشكلة التي تمّت اثارتها أو من قبيل مدركية الاجماع[1] التي قد لا يخلو اجماع منها أو من احتمالها.

٣ـ النص، العرفان، الكلام (العقل)

لا يتسنى لدارسي للعلامة الطباطبائي في كل أو أكثر جوانب شخصيته العلمية ان يغضوا الطرف عن النزوع العرفاني الشديد عنده، فقد طفحت كتبه ـ وبإسلوب يمكن القول بانه لم تعهده النتاجات العرفانية ـ بالمطالب العرفانية على مختلف الاصعدة، ففي «الميزان» ومجموعة مؤلفاته وحواراته توجه عرفاني واضح مثلت رسالة الولاية ولبّ اللباب نموذجين بارزين منه[2].

---

(١) قسّم علماء أصول الفقه الإجماع إلى قسمين، إجماع تعبدي وأطلقوا عليه تسمية الإجماع الأعمى، ويقصدون منه ذلك الاجماع الذي لم يبدو لنا فيه ـ ولو احتمالاً ـ اعتماد المجمعين على دليل من نقل أو عقل، وقالوا إن هذا الاجماع هو القيمة والحجة، والآخر إجماع مدركي تبين لنا فيه ـ ولو احتمالاً ـ اعتماد المجمعين فيه على دليل كذلك، وهذا الاجماع لا قيمة له، لأنه ما دام ثمة مدرك ومستند رجعوا إليه في حكمهم فإن علينا النظر فيه نفسه وممارسة الاجتهاد فيه مثلهم، ولعلنا نوافقهم أو لا نوافقهم.

(٢) تعالج رسالة الولاية موضوع السلوك العرفاني من زاوية أولية، وتقرأ هذا المنهج قراءة جذرية تأسيسية، وهكذا تعالج دراسة «العرفان الإسلامي» المدرجة في مقالة الإسلام والأديان الأخرى

والعرفان منهج وطريقة تعتمد القلب والشهود اساساً للنشاط، ويستهدف العرفان معرفةً من نوع آخر (اذا صح التعبير انه يستهدف معرفة ولم نقل شيئاً أرقى) ويسعى العارف إلى كشف الحقائق مبتعداً قدر الامكان عن اللغة وازماتها ومصاعبها، ويرى ان اهدافه قابلة للتحقق حتى لو لم يتمكن من تقديم نتاجاته بأي لغة من اللغات لانه يسعى لتجاوز اللغة في نشاطه حتى اللغة ما بين الذهن وذاته، ومن هنا تتسم المسيرة العرفانية بافتقادها وسائط التخاطب الكلاسيكية أي اللغة والعرض العلمي، وتعتمد (وكلامنا حول روح العرفان الذي هو العرفان العملي) اساليب تخاطبٍ أخرى ليس محلها هنا.

وكما يقول الشهيد مرتضى مطهري فإن صدر المتألهين قام بعمل فلسفي جبّار وملفت حينما توصل بالعقل الفلسفي إلى نتائج كان يحدّث عنها العرفاء بقلوبهم دون ان تكون مفهومةً لأحد بل كانت مستقبحةً لدى البعض.

اذن الانسان العارف ـ والطباطبائي كما تحكي شهادات العديدين من أهل الفلسفة والعرفان عارف شامخ ـ لا يتعامل مع اللغة، ونحن نريد من هذه النقطة بالذات قراءة ثلاثية الحديث والعرفان والكلام عند الطباطبائي.

ثمة تساؤل كبير عن غنوصيّة وهرمسيّة العقل الشيعي اثارته مجموعة دراسات وشخصيات بدءاً من بعض الباحثين كالدكتور كامل مصطفى الشيبي وغيره وصولاً حتى الدكتور محمد عابد الجابري، فهناك من يرى العقل الشيعي سواء كان اسماعيلياً أو

للعلامة الطباطبائي هذا الموضوع، انظر كتاب «مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي» ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ ق، ص٦١ ـ ٧٢، أما رسالة لب اللباب فهي تمثل شرحاً لمسار السلوك العرفاني ومراحله بلغة مختصرة فيها نوع من التبسيط، أنظر «رساله لب اللباب در سير وسلوك أولي الألباب» تقريراً لدروس العلامة الطباطبائي بقلم العلامة السيد محمد حسين حسيني طهراني، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ ق، انتشارات علامة طباطبائي، إيران.

اثنا عشرياً عقلاً هرمسياً، بل ان الدكتور محمد عابد الجابري يذهب أكثر في الحديث عن اللامعقول الشيعي حينما يرى بأن الاسماعيلية قامت بتقديم تصوّر تنظيري فلسفي بزعامة أبو يعقوب السجستاني عن لامعقولها، أما الامامية الاثنا عشرية فقد اغرقت حينما اعتمدت النص أساساً دون ان تملك تنظيراً فلسفياً لهرمسيتها ونزعاتها الباطنية، التي يرى الجابري انها تقيل العقل وتجمد دوره[١].

هذا التصوّر للعقل الشيعي ينطلق الجابري إليه من خلال مجموعة تصوّرات شيعية يراها تتمحور في مقولة النبوة / الولاية، ويعتقد الجابري ان البيانيين قاموا بالعبور من اللفظ إلى المعنى في مقولة اللفظ / المعنى، أما الشيعة (التيار الباطني) فهم يعكسون القضية حينما ينطلقون من الولاية التي هي باطن النبوة إلى النبوة نفسها[٢].

ويعتقد الجابري بأن العرفان الشيعي هو جوهر ولب العقل الشيعي، ولهذا فإنه يشن حملة نقدية على العقل العرفاني منتقداً العقل الشيعي الهرمسي، معتبراً الفصل ما بين العقل / الفلسفة / المنطق وما بين الشيعة / العرفان / الهرمسية مصادرة أولية من خلال فهمه واستنتاجه الخاص.

لا نريد الخوض في تحديد موقف من الدكتور الجابري في صحة وعدم صحة ما يراه في تفسير العقل الشيعي أو اللامعقول الشيعي بحسب فهمه له، كما لا نريد ان نعرف هل ان الشيعة كانوا كذلك أم ان الدكتور الجابري اخطأ في استقصائه التاريخي؟ هل أن التشيع افتقد النـزعة العقلانية وغرق في لا معقوله كما يقول الجابري أم ان الجابري

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ص ٣٢٧ و ٣٣١ ـ ٣٣٢، وقد ركز الجابري بحثه حول الشيعة والهرمسية والعرفان في مواضع ثلاثة مؤلفاته هي الفصل العاشر من كتاب تكوين العقل العربي المعنون بعنوان: تنصيب العقل في الإسلام، والفصل الثامن من العقل السياسي العربي المعنون بعنوان ميثولوجيا الإمامة، والمصدر الآنف الذكر في كتاب بنية العقل العربي تحت عنوان النبوة والولاية العرفان الشيعي والزمن الدائري.

(٢) م، ن: ٣١٧.

غيّب تيار الكلام والعقل عند الشيعة من المفيد والصدوق (على قولٍ لا يجعله محدّثاً محضاً) والمرتضى والطوسي والعلامة الحلي وكاشف الغطاء وغيرهم، ومن ثم اعطى انطباعاً بأن الاسماعيلية هي التي قامت بدور التنظير الفلسفي للهرمسية الشيعية انطلاقاً مما يسميه مبدأ المماثلة فيما اكتفت الاثنا عشرية باعتماد النص؟ وإذا كان ثمة لا معقول في العقل الشيعي فأين يكمن؟ وهل أصابه الجابري أو أخطأه؟...

والشيء المنهجي الذي يفترض عدم تجاوزه هنا هو ان الاثنا عشرية ترى النص متواصلاً إلى عام ٢٦٠ أو ٣٣٠ للهجرة تقريباً بسبب اعتقادها بالأئمة الاثني عشر، وهذه الخصوصية تستدعي تفسير الغياب التعقلي التحليلي القائم على تخمينات العقل وافتراضاته عن الساحة الشيعية ولو بدرجة من الدرجات، واستدعاء هذا الجانب التعقلي من النص الديني نفسه الذي تعتقد به الشيعة، أي نصوص الأئمة عليهم السلام، ولا يحق لنا تغييب هذه النصوص من قراءتنا والعودة الى شيعة القرون الاولى فقط من غير المعصومين، ومن هنا كان لابد منطقياً حتى تتم القراءة المتوازنة بين الأطراف جميعاً من مقارنة الحياة الثقافية الشيعية بما بعد ما تراه الشيعة غيبة للامام الثاني عشر عندها اذا اردنا ان نستبعد نصوص أئمة الشيعة أنفسهم، وهذه المقارنة ستعطينا نتيجة ملفتة في النموّ العقلي المطرد عند الشيعة عقب ما تسميه الشيعة بالغيبة الكبرى بل في مرحلة الغيبة الصغرى أيضاً.

وامام هذا الموقف من العقلانية الشيعية (بحسب تسميتنا) نجد نقاط نراها هامة عند العلامة الطباطبائي تصب في هذا الاطار، أي اننا سنأخذ مقولة الدكتور الجابري أو بتعبير أدق بعض مقولته حول الشيعة لتكون بمثابة نقطة التحليل للعلامة الطباطبائي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنرى ـ وبعيداً عن الموقف النهائي من العرفان العملي والنظري ـ العقلنة الشيعية للعرفان منطلقين في نموذج منها فقط هو العلامة الطباطبائي، وسنحتمل ان الصيغ الغامضة للتفسير الشيعي للعالم قد تكون تعبيراً عن الغموض الطبيعي للعرفان وبالتالي فينبغي أن تكون المحاكمة للمعقول

واللامعقول، للعقلانية أو للهرمسية أو ... انطلاقاً من التفسير العقلي للعرفان والذي ظهرت صوره المنتظمة في مرحلة متأخرة على ما يبدو كما هو الحال في مجمل الفكر الديني حتى غير الاسلامي.

ووفقاً لذلك سوف تحضر معنا هنا مقولة عقلنة العرفان الشيعي الى جانبها ظاهرة الحديث الشريف كما يراهما العلامة الطباطبائي، وبعبارةٍ أخرى، كيف ينظر العلامة الطباطبائي الى الحديث الكلامي؟ وهل يراه عقلنةً للعرفان الشيعي والتصوّر الشيعي الفلسفي للعالم والانسان أو الحياة أو أن العلامة يوافق الجابري في اللامعقول الشيعي ولو كصورةٍ مجملةٍ في تلك الحقبة الزمنية؟

يرى العلامة الطباطبائي في حواره مع الدكتور هنري كوربان وفي مواضع اخرى من نتاجاته ان التفكير الفلسفي التعقلي كان موجوداً عند الشيعة منذ زمن الائمة بل منذ زمن الامام علي عليه السلام بالتحديد، ويعقد العلامة الطباطبائي رسالة ملحقة يوجهها إلى كوربان تتعلق تحديداً بهذا الأمر يفرد فيها فصلاً تمّت عنونته بـ «التفكير الفلسفي في نصوص أئمة الشيعة»[١]، كما يؤلّف رسالةً خاصةً تحت عنوان علي والفلسفة الإلهية[٢]، ويعتقد الطباطبائي ان ثمة كثرة من النصوص الواردة في هذا الاطار يراها واضحة للمتتبعين، ومن هنا فهو يقتصر على ذكر مجموعة من النصوص تبلغ العشرين نصاً يعود ستة عشر نصاً منها إلى الامام الاول علي عليه السلام[٣]، وفي تحليله هذه النصوص كما وفي فرزه لها فرزاً فلسفياً بعد ذلك يرى العلامة انها تتصل بامهات مسائل العقل والتعقل كقضية وجود الله تعالى، ووحدانيته، وصفاته، وعينية الصفات للذات، وعلم

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة:١٦٢، ولا أدري إذا ما كان هذا العنوان من صنع محققي أو مترجمي الكتاب أو أنه مما خطه قلم العلامة نفسه.

(٢) يعالج هذا الكتاب الموضوعات الفلسفية التي استنبطها العلامة الطباطبائي من كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو من الكتب الهامّة على هذا الصعيد.

(٣) م، ن: ١٦٤ ـ ١٨٩.

الحق تعالى بذاته، وبالاشياء، ومسألة ان الحق معلوم لكل شيء، وقضية القدرة، والصفات السلبية، والفعلية، والقضاء والقدر وغيرها[١]، ويعتقد العلامة ان هذه النصوص تنطوي أيضاً على تنظيم طرائق الاستدلال، بل يرى ان ثمة اصطلاحات ادرجت في النصوص لم يكن لها سابق تداول بين العرب، ويرى في هذا الأمر نقطة تقدّم لصالح هذه النصوص[٢] (والحال ان نمط التعاطي الحالي مع ظاهرة كهذه هو نمط عكسي تماماً، اذ تؤخذ ظاهرة الاصطلاح هذه مؤشراً على وضع الاحاديث في الحقبات اللاحقة[٣] ما بعد ظهور الفلسفات الاخرى في العالم الاسلامي وشيوع الترجمة، ولا يهمنا فعلاً تحديد موقف)، لكن ما يثير بشكل ملفت هو ان العلامة يرى في هذه النصوص والوثائق مجموعة من الموضوعات والافكار والبيانات التي لم يكن لها عين ولا أثر لا في الوسط الاسلامي في تلك الحقبة بل ولا في الوسط الفلسفي السابق على الاسلام كما في الفلسفة اليونانية والذي تمت مطالعته بعد عصر الترجمة «من قبيل الوحدة الحقة في الواجب وان ثبوت الوجود الواجبي هو نفس ثبوت وحدته، ومسألة ان الواجب معلوم بالذات وان الواجب يعرف بنفسه بلا وساطة وان جميع الاشياء تعرف بالواجب لا بالعكس... ونظائر هذه المسائل»[٤] وهذه الموضوعات ظهرت واكتسبت صيغة الحل وأضحت مفهومة عند الطباطبائي في القرن الحادي عشر الهجري، ومقصوده بعد ظهور الملا صدرا وتأسيس الفلسفة المتعالية.

---

(١) م، ن: ١٩٠ ـ ٢٠٣.

(٢) مصدر سابق: ١٦٣.

(٣) ولهذا الأمر أمثلة كثيرة جداً، من قبيل كلمة «قهرمانة» الواردة في أحد النصوص المنقولة عن الإمام علي عليه السلام وهو «المرأة ريحانة لا قهرمانة»، إذ يرى بعض الناقدين المعنيين بالحديث الشريف أن كلمة قهرمانة لغةٌ تركية، واللغة التركية دخلت الثقافة العربية في القرن الثاني الهجري، فكيف صدر نصٌّ كهذا من الامام الأول عليه السلام والمتوفّى عام ٤٠ هـ؟ أي في النصف الأول من القرن الأول الهجري.

(٤) م، ن: ١٦٣.

وهذه الفكرة من العلامة الطباطبائي تجد نفسها فيما يراه الشيخ الشهيد مرتضى مطهري في بعض دراساته من ان الفلسفة الارسطية واليونانية لم تكن تملك في قضايا الوجود ومباحثه العامة سوى مسألتان فقط هما بداهة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي فيما تضاعفت قضايا الوجود وعشرات المرات مع الفلسفة الاسلامية في محاولةٍ من المطهري لرد المقولة القاضية بانه لا فلسفة اسلامية (فضلاً عن عربية) وانما ترجمةً واعادة صياغةٍ للفلسفات الاخرى سيما اليونانية[1]، وبعض المطالب التي اشار اليها العلامة الطباطبائي يبدو انها ترتكز على مقولات جاءت متأخرةً عن العصور الاولى خصوصاً موضوع أصالة الوجود.

وفي تحليل الطباطبائي للنصوص (وهو تحليل لا نريد الخوض في محاكمته) يخرج الطباطبائي بسلسلة مترابطة غاية في الأهمية وفق الفلسفة المتعالية اختزنتها النصوص من قبيل اصالة الوجود ووحدته المشككة، واشتراكه المفهومي، والوجود المستقل والرابط، وان الوجود الرابطي عين الربط، ومقولتي الامكان والوجوب[2].

هذا التصوّر للعلامة الطباطبائي يقف بالضبط قبالة تفسير وتحليل الدكتور الجابري، لان هذا التصوّر يرى عقلنة الفكر الشيعي ظاهرةً أصيلةً، أي أنه يقول بأصالة العقلانية في هذا الفكر ومنذ مراحله الاولى مع الامام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهي فكرة تقف على الطرف الآخر لما يراه الدكتور الجابري من اللاتنظير الامامي لقضايا العرفان الشيعي، فإذا كان هذا هو العرفان الشيعي فإن العلامة يراه قد دخل مرحلة التعقلن منذ بداياته، بل اذا اردنا ان نرتقي اكثر في عملية التحليل سنجد ان موقف العلامة الطباطبائي يصب في صالح القول بمصاحبة العرفاني والعقلي والكلامي كل من موقعه مصاحبةً تاريخيةً على صعيد التراث الشيعي، وهذا هو ما يريده الطباطبائي،

---

(١) شهيد مرتضى مطهري، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٧م، ج٥، نظري اجمالي به سير فلسفة در إسلام، سيما ص٢٦ ـ ٣٢.

(٢) الشيعة: ١٩٢ ـ ١٩٣.

لان العلامة ـ كما مرّ معنا ـ لا يرى الحجية المنطقية للنص في زوايا الكلام والامور العقلية، وهذا معناه ان استحضاره هذه النصوص للدكتور كوربان ـ وكما تشهد به سياق المحاورة معه ـ كان الهدف منه تقديم قراءة تاريخية للفكر الشيعي تصب في صالح العقل والفلسفة من جهة وفي صالح عقلنة وعقلانية هذا الفكر (أي الشيعي) من جهة أخرى.

هذه المنظومة من الافكار تمنحنا يقيناً بوجود علاقة في غاية الحميمية بين العرفان والكلام عند العلامة («العرفان» هنا لان افكار الامام المعصوم عند العلامة كشيعي هي افكار تنتمي وفق التفسير العرفاني إلى العرفان سواء سميت وحياً أو الهاماً أو علماً غيبياً أو.. ونعبر بالعرفان أيضاً انسجاماً مع التعبير الذي استخدمه الجابري، و«الكلام» هنا لان هذه القضايا امور تخص اصول الاعتقادات فلا مجال لفصل الكلام عنها، ومن هنا سيجد القارىء نوعاً من التسامح في استبدالات كلمات الكلام / العقل / العقلانية / الفلسفة، لأن جميعها واحد هنا تقريباً، وبالتالي ليس ثمة عدم محرمية بين هذين الاتجاهين، بل هناك تكامل بينهما ليكون الكلام والفلسفة لغة العرفان العملي الذي لا يملك لغةً ان صح التعبير.

وبهذا نخلص إلى ان العرفان العملي الشيعي في تصّور العلامة فضلاً عن تجربته قد تمت صياغته كلامياً وفلسفياً بصورة متطوّرة منذ المراحل الاسلامية الأولى، فضلاً عما بعد الاجيال الكلامية الاولى لا سيما بعد الشيرازي.

٤ ـ موقف الطباطبائي من ظاهرة الحديث

ما هو موقف العلامة الطباطبائي من علم الحديث والمحدثين، وبالاساس من ظاهرة الحديث؟

الذي يراه العلامة الطباطبائي ـ بعد احترامه موقعية الحديث الشريف عن المعصومين عليهم السلام ـ أن ثمة علاقة معينة بين الممارسات القمعية للسلطة وبين تعاظم دور

الحديث والمحدثين لدى الصحابة والتابعين، اذ يفهم من سياق كلام العلامة في هذا الموضوع انه يرى بأن تضاؤل حرية البحث وقمع حركة النقد والتحرّر، والاعتقاد ببدعة البحث في اصول الاعتقادات نظرياً وعقلياً[١]، وبعد ذلك القضاء على تيار الاعتزال الذي يراه العلامة الاستثناء الوحيد على ما يبدو في عالم الجمود واللانقد كل ذلك ساهم في تعزيز موقعية الحديث وتحوّل الصحابة ومن بعدهم من المحدثين إلى مصادر للعلم والتربية[٢]، ولا يرى العلامة مشكلةً في اساس مرجعية الحديث والمحدثين بيد ان لب المشكلة عنده هو في مجموعة عوامل احاطت بالحديث (الذي اصبح مرجعية هو والمحدثين به) وضعت الفكر الاسلامي عموماً في مأزق، إذ ان شيوع ظاهرة الحديث ومرجعية المحدّث صاحبته سلسلة من الامور المقلقة والتي تقف على رأسها ظاهرة افتقاد الصحابة (وبشكل عام على حد تعبير العلامة) لروح البحث التحقيقي[٣]، ومعنى هذا الافتقاد ودلالته هنا فيما نخمّن انه رأي العلامة هو تبلور مرجعيات اشبه بالببغائية، وهو ما يترك اثره على مجمل الفكر الديني عموماً.

وإلى جانب تلك الخصوصية في الصحابة انفسهم بما هم محدثين، كان منع السلطات للبحث النقدي وحظرها التدوين، وظهور الوضاعين من مندسي أهل الكتاب عوامل ساهمت على وضع مرجعيات غير حقيقة وغير مناسبة، ومن هنا يرى العلامة عنصراً سلبياً في ظاهرة «اقبال عموم المسلمين على الحديث والمحدثين باكثر ما تستلزمه الحاجة الحقيقية»[٤]، وهذه النقطة هي اكثر الموضوع حساسية في قراءة موقف العلامة من ظاهرة الحديث، فالعلامة فيلسوف عقلاني من جهة وعرفاني شهودي من جهة اخرى لا يمكنه ان يقبل مرجعيات شاملة من هذا القبيل تقف على حساب العقل والشهود،

---

(١) م، ن: ٧٦.

(٢) م، ن: ٧٦.

(٣) م، ن: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) م، ن: ٧٧.

وتعاظم الدور الحديثي المتقدّم هذا ادى في نهاية المطاف ـ كما يراه العلامة ـ إلى تجاهل قاعدة العرض على القرآن الكريم، ومن ثم الاعتماد على حديث واحد في أية دعوى والقبول بأي موضوع «وان كان خرافياً بدلالة خبر واحد ويحسب في زمرة الحقائق»[١].

ونتيجة لهذا الوضع التراجيدي المتفرّع عن ظاهرة الحديث في تصوّر العلامة يرى رحمه الله أن الحديث «بث حالةً من الجمود والركود في سائر العلوم الاسلامية، وكنتيجة لركود العلوم ـ بتأثير علم الحديث ـ اختفت حرية البحث النقدي المنفتح، وافتقدت العلوم فرصتها في النمو الحقيقي...»[٢].

فعلم الحديث تسبّب عن ضمور في حرية البحث والتحقيق وهي حرية تعني عند العلامة البحث التعقلي التنظيري الفلسفي، واطلاق العنان لمشاهدات ومكاشفات القلب الصافي، وعلم الحديث نفسه ساهم أيضاً في ركود العلوم فيما بعد، وبالتالي أحلّ مرجعيات فكرية في الفكر الاسلامي لم تكن ـ كما تقدم ـ لتستحق هذا الحجم المرجعوي الذي اكتسبته.

ومن مجمل هذا الموقف العام للعلامة الطباطبائي يتضح لدينا موقعية العقل والعقلانية من جهة، كما تبدو امامنا صورة واضحة عن مكانة النص الواقعي والظاهري، وبالتالي فالعلامة اراد صياغة علم الكلام (بل وربما مجمل الفكر الديني) صياغة فلسفية واقعية، ولم يكن ليرضى ببناء الكلام والاعتقاديات على اسس علم الحديث الذي كان له موقف متحفظ جداً إزاءه، وبالرغم من ان العلامة في بعض نصوصه كان يحاول مطابقة كلامه على الظاهرة الاسلامية العامة الأمر الذي يثير تساؤلاً عن مدى امتلاكه مواقف من هذا القبيل داخل الدائرة الشيعية، إلاّ أن نسق بَنيَةَ العلامة لأفكاره في هذا الموضوع لا تدع مجالاً جدياً للشك في أنه كان يؤصّل لمنهجية حقيقية شاملة سيما لعلم الكلام والبناء الاعتقادي، وهي منهجية وان لم تلغ

---

(١) م، ن: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) م، ن: ٨٠.

دور النص ـ وهو ما لم يكن يريده العلامة إطلاقاً بل اعتبره نوعاً من التفريط[١] ـ ولكنها كانت تهدف إلى بلورة سلم رتبي للمصادر المعرفية يتربع فيه العقل على العرش الفكري حينما لا يكون بالامكان تلمس الشهود الباطني من كل الناس.

ومن يقرأ العلامة في نظرته للتاريخ الاسلامي يجد ـ كمجمل الموقف الشيعي ـ تشاؤماً كبيراً من هذا التاريخ بحيث لايكاد الانسان يتردد في إضفاء العلامة طابعاً سلبياً قاتماً عليه، لكنه حينما يأتي إلى التاريخ الشيعي لا يتركه سلبياً من نظرة التشاؤم هذه نتيجة التأثر بمدرسة الخلافة، بيد انه يرى فيه النور الذي استمر مرّ الايام دون ان ينسى الاعتزال الذي يراه استثناء في مسيرة الظلام الطويلة[٢]، ومن هنا جاء نقد العلامة للمسار التاريخي العلمي الاسلامي نقداً يعتمد على اساسين، أحدهما البعد الطائفي الذي لم يغب عنه وثانيهما مرجعية العقل وحريته، والبعد الاول والثاني جعلاه يرى الشيعة من منظار مختلف لكن لا كلياً بل بعض الشيء، اما الاعتزال فهو حصيلة موقفه من البعد الثاني فقط.

ووفقاً لذلك نجد العلامة الذي هو عارف عرفاناً شيعياً رجلاً من الطراز الاول للعقليين المدرسيين الذي ربتهم مدارس الفلسفة والكلام الشيعي سيما مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها صدر المتألهين الشيرازي، وهذا معناه ان الفكر الشيعي وفق هذه المقارنة لم يكن هرمسياً وان كان العرفان ماداً وشائجه فيه[٣]، كما لم يكن نصياً يسلب العقل حقه في التفكير وان جعل الكتاب والسنة ـ كما بقية المسلمين ـ اساساً من أسس

---

(١) م، ن: ٧٩.

(٢) م، ن: ٧٦.

(٣) نتكلم عن العرفان هنا بعيداً عن الجدل في علاقته وعلاقة التصوّف العملي والنظري بالتشيع، وهو موضوع انقسم فيه الباحثون إلى رأيين يرى أحدهما ترابطاً شديداً وعميقاً بينهما ـ أي التشيع والتصوف أو العرفان ـ ومنهم الدكتور الجابري، فيما يرى الآخر تباعداً بينهما كالسيد هاشم معروف الحسني في كتابه «بين التصوف والتشيع»، وهو الرأي الذي يميل إليه التيار الفقهائي عادةً.

الفكر الديني وملهماً من مصادر المعرفة الملهمة (وإن كنا نوافق على اشكاليات حادّة في العقل الديني تتصل بموضوعة النص بالذات، لكن وجود اشكاليات لا يعني صبغ العقل كلّه بصبغةٍ واحدةٍ)، فهذه القدرة الدمجية الموجودة عند العلامة (وقد كانت موجودة قبله) تعطّي انباءاً واضحاً عن اللاهرمسية الشيعية اذ اردنا قراءة مجمل تاريخ الفكر الشيعي لنتمكن من أخذ العلامة كما الشهيدين الصدر (وان بدرجة اضعف نظراً لعدم وجود مشرب عرفاني واضح له) والمطهري نماذج اساسية للفكر الشيعي في النصف الثاني من القرن العشرين.

والشيء الغريب الذي يلحظ لدى مقارنة كلام الدكتور الجابري والعلامة الطباطبائي هو ان كل واحد منهما اتهم مدرسة الآخر (الشيعة ـ السنة) بنفس التهمة، ففيما اصر الجابري على نصية الاثنا عشرية وابتعادها عن النظر الفلسفي كان العلامة يرى في مدارس المسلمين ـ عدا المعتزلة ـ نفس الظاهرة وان بِلُغَتِهِ الخاصّة.

علم الكلام عند العلامة فضل الله

قراءة في إشكاليّات النقد والتعقيل والتحديث

حيدر حب الله

تمهيد

قبل أن نشرع في قراءة التجربة الكلامية للعلامة السيد محمد حسين فضل الله من الضروري الاعتراف بوجود درجة من الغموض العام ـ وليس بالضرورة الشخصي ـ فيما يخص فهم آراء ومواقف وتوجهات هذه التجربة، والسبب في ذلك يعود إلى حداثة ظهور التجربة ظهوراً واضحاً جداً أولاً، ودخول هذه التجربة ثانياً في دوامات الجدل والخلاف الحاد، وتداخل الجانبين السياسي والثقافي في هذه التجربة ثالثاً، ووفقاً لذلك تتسم قراءة هذه التجربة كتجربة الدكتور عبد الكريم سروش في إيران ـ مع فارق ـ وهما تجربتان معاصرتان، تتسمان بدرجة من الغموض العام، بيد أن التشابه الحاصل بين التجربتين هو في درجة تدخل اصحاب التجربة انفسهم في تكوين هذا الغموض، بمعنى أن هاتين التجربتين لا تتمتعان في حد ذاتهما على الصعيد العلني بوضوح كبير في هذه المرحلة على الأقل، وعدم الوضوح هذا يمكن إرجاعه إلى سببين هما:

١ـ وجود درجة معينة من اللغة الأدبية في الخطاب الثقافي والكلامي لهاتين

التجربتين، فعلى خط تجربة الدكتور سروش نلاحظ مدى استخدامه نفسه الكثير جداً من التعابير الأدبية والجمالية الفارسية، بل ونلاحظ مدى حضور الأدباء والشعراء الايرانيين الكبار في داخل الخطاب الكلامي والفلسفي للدكتور، وكنموذج بارز على هذا الموضوع حضور اشعار المثنوي لجلال الدين الرومي حضوراً كبيراً وبارزاً في دراسته حول التعددية الدينية(١)، وهو ما عابه عليه خصومه وناقدوه في هذه النظرية(٢).

أما على خط تجربة السيد فضل الله فمع كونه شخصاً من الشعراء ولديه بعض دواوين الشعر(٣)، وهو أمرٌ ليس بمعيبٍ في حد ذاته أبداً، إلا أن الخطاب الجماهيري الذي طبع تجربته فرض على هذه التجربة درجةً من الابتعاد عن اللغة العلمية الواضحة والشفافة فرضاً منطقياً، وهو ما أدى ـ إلى جانب ان هذا التواصل الجماهيري يتطلب اختزال الأفكار أو انتقاءها أو الاختصار أو التبعيض ـ إلى نوعٍ من الغموض في خطاب هذه التجربة.

---

(١) أنظر «صراطهای مستقیم سخنی در بلور اليسم ديني مثبت ومنفي» الدكتور عبدالكريم سروش، نشر مؤسسة فرهنك صراط، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، الصفحات ٩ و١٠ و١٣ و١٤ و١٥ و١٦ و١٧ و١٨ و٢٢ و٢٣ و٢٤ و٢٥ و٢٦ و٢٩ و٣٠ و٣١ و٣٢ و٣٨ و٤٦ فضلاً عن اشعار لحافظ وسعدي انظر ص: ٥٠ و٦. وهكذا في دراسته حول تكامل المعرفة الدينية في كتابه «قبض وبسط تئوريك شريعت»، انظر الكتاب نفسه، نشر مؤسسة فرهنكي صراط، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م، الصفحات ١٢٧، ١٣٣، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٨، ١٩٩، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٥٩ وغيرها الكثير جداً، كما في عشرات الموارد في كتابه «بسط تجربه نبوي»، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م، وعشرات الموارد الأخرى في كتاب «حكمت ومعيشت»، بل حتى كتابه «ايديولوجي شيطاني» اشتمل على هذه الظاهرة أيضاً...

(٢) أنظر علي رضا قائمي نيا، ديندارى وصراط مستقيم، مجلة كيان، العدد ٣٨، ١٩٩٠، ص٢٦ و٣١. وانظر ايضاً محسن غرويان في «بلوراليزم ديني واستبداد روحانيت» انتشارات يمين، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٣) له ديوان «رباعيات في ظلال الاسلام»، وانظر له أيضاً كتاب «حوارات في الأدب والشعر»، المكتب الإعلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، وغيرهما.

ومن هنا يلاحظ أن الخطاب العلمي، لا أقل في عصرنا الراهن ـ يتطلب مخاطبين من نوع خاص، وهذا شيءٌ مغاير لما سيأتي معنا من جمهرة علم الكلام، لاننا هنا نتكلم عن الخطاب في مرحلة الابداع والتخصصية لا في اطار الاحتكار والنخبوية، وسوف يتضح معنا لاحقاً الفرق بين هذين الأمرين، فهناك واقع لا مفرّ منه، وهو أن طبيعة المخاطَب تفرض نوعاً خاصاً من الخطاب على المخاطِب نفسه.

٢ـ التوتر والتشنّج الذي أحاط كلتا التجربتين لاسباب عديدة، فهذا التوتّر أدّى ويؤدي إلى ظهور اتجاهات افراطية وتفريطية من كافة الاطراف، ويغلّب الشخصيات الحادة على الشخصيات المعتدلة، ويمنح الاولى موقع الصدارة والتمايز فيما يلقي باللائمة على الثانية، ويتهمها بالجبن والتخاذل والحياد اللامبرر وأمثال هذه التعابير.

والأهم من كل ذلك هو طفو القراءات الاسقاطية على السطح نتيجة تسييس الصراع (بالمعنى العام للكلمة) أو تحزيبه وتأطيره، ومن ثم القيام بعمليات فرز وفصل منظّمين، وعندما تطفو القراءات الاسقاطية للآخر فإن هذا يعني طبيعةً غياب الآخر في القراءة وحلول الموقف منه محلّ ذلك، وهو ما سيؤدي إلى امتزاج ما لدى الآخر بما لدى القارىء، ومن هنا بالذات تبدأ عملية الغموض، بين نفي الآخر وإثبات الاول والعكس و...

إذن مهما كانت الاسباب ـ ولا يعنينا تحديدها بالدقة ـ فإن الغموض الذي يتحمّل مسؤوليته ـ في تقدير الكاتب ـ كل من أصحاب وأنصار التجربة ومعارضيها وناقديها معاً... ان هذا الغموض موجودٌ لا محالة مما يصعّب من إمكانية قراءة التجربتين، وهذا هو الفارق بين قراءة التجربة في زمانها، وبين قرائتها بعد طيها مراحلها كاملة.

لكن هذا الغموض يبدأ بالانحسار حينما نخرج من دائرة المفردات الكلامية (أو غيرها) إلى دائرة المنهج، يمكن لصاحب مشروع ان يخفي أو يثير الضباب والدخان حول مفردة كلامية يراها، بيد أنه غير قادر على اخفاء المنهج غالباً، ويمكن لخصوم اتجاه ان يثيروا الدخان حول فكرةٍ ما بيد أنهم لن يتمكنوا من إثارتها ـ امام القارىء

العلمي المحايد ـ على مستوى المنهج والاسلوب المعرفي، ولذلك فإن درجة الغموض في هذه الدراسة هنا ستكون ـ تلقائياً ـ أقل نسبياً منها لدى معالجة المفردات التي دار فيها جدل واسع على صعيد التجربتين المتقدمتين من أمثال مفردات تكامل المعرفة الدينية، والعصمة، والرجعة، والتعددية الدينية، وعلم المعصوم، والولاية التكوينية، واحياء الدين، والدين والايديولوجيا، وفهم النص الديني و...

وعلى أية حال سوف نحاول دراسة أبرز التميّزات المنهجية لتجربة العلامة السيد محمد حسين فضل الله ضمن النقاط التالية:

١ـ النخبوية والجماهيرية في علم الكلام، أو حرية العقل الفردي

تواجه علم الكلام المعاصر مشكلة جادّة وحقيقية تتمثل في موقفه من العقل العام والعقل النخبوي من جهة، وفي تحديده النخبوية الكلامية من جهةٍ أخرى، فالموقف المعتزلي المعروف كان يقضي بضرورة تحصيل كلّ فردٍ يقينه الخاص القائم على الأدلة والوسائل التي يقتنع بها[١]، كما أن الموقف الشيعي من هذه القضية كان يقضي ـ هو الآخر ـ برفض التقليد منطلقاً في المسائل العقائدية ما دام التقليد لا ينتج قناعة ذاتية[٢]، وهذا الموقفان يستبطنان التأكيد على الاعتراف بالعقل العام ـ أي عقول الأفراد ـ كحاكم محترمٍ معترفٍ به في القضايا العقائدية دون وجود أي مانع يحول دون ترشيد هذا العقل أو ذاك أو وضع مقارنات ومفاضلات بينهما.

لكن المشكلة التي واجهت علم الكلام المعاصر (والكلام القديم بدرجة أخرى وبشكلٍ آخر) انطلقت من طبيعة المواقف العامة المعارضة للنخبويين الكلاميين من

(١) أنظر كنموذج العلامة الحلي في «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، نشر جماعة المدرسين، إيران، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ ق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) راجع كمثال الشريف المرتضى في «الذخيرة في علم الكلام»، نشر جماعة المدرسين، إيران، ١٤١١هـ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ و ١٦٧ ـ ١٨٥، وانظر رأي السيد محمد حسين فضل الله في كتاب الندوة٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، والندوة١: ٢٣٨.

رجال الدين، فبرزت ظاهرتان هامتان في المجتمع الإسلامي:

أ ـ الظاهرة الأولى: وقد تمثلت في ظهور تيارٍ منفصلٍ عن المؤسسة الدينية أخذ بممارسة نوعٍ من التخصصية في المعارف الدينية، وتخرّج ابناؤه من المعاهد الدينية الجامعية أو انفصلوا عن مؤسسة رجال الدين بعد ان انتموا اليها أو كانوا يدورون في فلك هذه المؤسسة ورجالاتها لكنهم أبدوا فيما بعد معارضةً لتوجهاتها، وقد سعى هذا التيار الى تشكيل نوع من النخبة المتدينة (وغير المتدينة) أخذت بممارسة البحث والدراسة في موضوعات دينية فلسفية وكلامية وغيرها، وقد برز من بين هؤلاء الدكتور نصر حامد ابو زيد، والدكتور حسن حنفي، والدكتور علي شريعتي، وعلي عبد الرازق، والدكتور عبدالكريم سروش، والاستاذ أحمد الكاتب، والدكتور رضوان السيد، والدكتور محمد شحرور، والسيد تقي زاده وغيرهم، ولظهور هذا التيار اسبابه ومبرراته الداخلية والخارجية التي لا تهمّنا فعلاً هنا.

هذه الظاهرة هزّت أركان علم الكلام بوضعه السائد وتركت تأثيراً كبيراً جداً حتى على الاوساط الداخلية لمؤسسة رجال الدين، أو لنقل لمؤسسة الكلام الرسمية، والشيء الذي كان يحصل هو أن الآليات والادوات والانماط الفكرية التي كان يستخدمها هذا التيار الجديد اختلفت اختلافاً كبيراً أحياناً ومتوسطاً أحياناً أخرى عن النمط المدرسي المتداول، وقد اتهم هذا النمط الجديد من قبل المدرسيين بأنه نمطٌ غير دقيق ومتسرّع وسطحي ومتأثر بالغرب وغير تحقيقي، وقد أثارت هذه النقطة بالذات اشكالية الاعتراف بالعقل غير النخبوي بالمعنى الخاص للنخبوية لدى مؤسسة الكلام الرسمي، وتمّ تدريجياً سحب المشروعية من هذه الفئة الجديدة، وانطلقت مقولات تنفي الأحقّية لهذه النخبة الجديدة في البت في قضايا الدين، لأن النخبوية والتخصصية بنظر المدرسيين هي نخبوية تتطلب مساراً خاصاً من التفكير والتطوّر مقيداً ضمن آليات كلاسيكية جرى تداولها سلفاً.

ب ـ الظاهرة الثانية: لقد أدّى تطور الانسان المسلم والعربي عقلياً ومعرفياً إلى بروز

تساؤلات جديدة عنده، وقد انطلقت هذه التساؤلات من فضاء ثقافي تأثر احياناً بالغرب والعلوم الحديثة، وكانت البنية المنطقية والمرجعية الفكرية لهذا النوع من التساؤلات مختلفة في الشكل والجوهر احياناً كثيرة عن بنية ومرجعية التفكير المدرسي التي اتخذتها مؤسسة الكلام الرسمي، فعلى سبيل المثال يُعد العثور على نصٍّ دينيٍّ صحيح السند أو نصين كذلك يحكيان عن فكرةٍ عقائديةٍ ما فاصلاً منطقياً للنزاع العقائدي (أو على الأقل لبعض الموضوعات العقائدية كالموضوعات الفرعية)، فلو قدّم أحد الاطراف هذا النص وأكّده من الناحيتين السندية والدلالية لأدى ذلك إلى تدعيم موقفه اكثر امام خصمه، ولتراجع الخصم خطوةً الى الوراء، لأن النص الديني ولو غير اليقيني يمثل مرجعيةً يمكن الأيلولة اليها للتحاكم، فهذه الآلية المنطقية هي آلية اقناعية قوية لدى الكلام الرسمي، والذي حصل هو أن المتكلم الكلاسيكي تصوّر ان هذا النوع من المرجعيات يفترض ان يشكل حاسماً للخلافات العقائدية أو غيرها كما اعتاد هو في الكلام أو كما درج عليه في العلوم الفقهية، لان الجوّ الثقافي العام الذي عاشه هذا المتكلم قد فرض نوعاً من السلطة لهذا النوع من المرجعيات، ومن هنا بدأت ازمة تخاطب تبدو في الأفق، لان عقول الافراد التي نزعت نحو عقلانية محدثة غربية قد فقدت الثقة لسبب أو لآخر (لا نريد الآن تقييمه) بهذا النوع من المرجعيات، وهو ما أدى الى فقدان المتكلم الرسمي موقعيته وحضوره ومرجعيته او جزءاً كبيراً منها في الوسط الكلامي العام، وتطوّر الوضع الى ان بدأت النخب الجديدة التي تكلمنا عنها بالحلول محل النخب الكلاسيكية، وحيث كانت النخب الجديدة نفسها موضع شك وعدم ثقةٍ معرفيةٍ (وأحياناً أخلاقية) من جانب النخب الكلاسيكية فبطريقٍ أولى كانت الافراد المنضوية في فلك هذه النخب موضع شكٍّ كبيرٍ لدى الكلام الرسمي.

ومن هنا بدأت أزمة الثقة تظهر بين علم الكلام وبين العقل الآخر، فواجه علم الكلام اشكالية منح الشرعية لعقول الافراد بمن فيهم النخبويون الجدد، فالصيغة التي كان يحملها هذا العلم ترفض التقليد والظن والاتباع في علم الكلام، أي انها تعتبر

اليقين الكلامي يقيناً شخصياً لا رسمياً، وليس الحال كالفقه وفروع الدين يكفي فيها يقين الرسميين والعلماء، لكن علم الكلام من جهةٍ أخرى شعر بالقلق من تنامي التفكير الآخر غير المستساغ له فرفضه عملياً، ومن ثم رفض شرعية الفكر الآخر وأخذ ينفذ فيه التفكير القائل بأن العقائديات لابد هي الاخرى ان يرجع فيها الى رجال الدين لا تماماً كالفقه، وانما بمعنى انه من غير الصحيح البتّ في الاعتقاديات دون الرجوع الى هذه الطائفة من الناس، وهو ما ترك تأثيراً على قضية أخرى سنأتي قريباً على ذكرها، إن شاء الله تعالى.

وقد بدأت بذور خطوة الاعتراف بالعقل الفردي في الاعتقاديات عند الشهيد محمد باقر الصدر، وبدرجة اكبر على مستوى علم أصول الفقه، فقد قام الصدر بتأليف كتاب «المعالم الجديدة للأصول» كمعبّر عن قناعته بضرورة فك الطوق عن هذا العلم في نطاق آلية التفكير الاصولية عند الشيعة[1]، وكانت هذه بداية اشراكٍ للشرائح المثقفة الأُخرى في هذا العلم بدرجةٍ من الدرجات.

والعلامة الطباطبائي بالرغم من أنه ـ كالشيخ محمد رضا المظفر في عقائد الإمامية وكاشف الغطاء في أصل الشيعة وأصولها ـ كان من السبّاقين لنشر المعرفة العقدية بين الناس عامةً، كما يشهد بذلك مشروعه التبسيطي الديني في علم الكلام وغيره[2]، والذي هدف منه نشر المفاهيم العقدية الإسلامية في الغرب قبل غيره، لكنه لا يمكن تصنيف جهوده بالجماهيرية، لأن هذه الجهود كانت تلقينيةً ولم تكن إشراكاً وإسهاماً

---

(١) أنظر المعالم الجديدة للأصول، مصدر سابق، ٣: ٧، وراجع «معالم الابداع الأصولي عند الشهيد الصدر»، حيدر حب الله، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٢٠، ٢٠٠١م، ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) ومشروعة هو كتاب «الإسلام الميسّر»، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ق، ويمكن مراجعة الكتاب في سلسلة دروس من الإسلام، ترجمة وإعداد جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، نشر جمعية المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، أما الأصل الفارسي فهو كتاب مؤلّف من جزئين تحت عنوان «آموزش عقائد ودستورهاي ديني»، نشر بنياد مستضعفان وجانباز انقلاب اسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ق.

للآخر أو دعوةً لهذا الإسهام تماماً كما هو الحال في الرسائل العملية الفقهية، لكنها على أية حال كانت خطوةً جديدةً في مرحلة البدايات التي تخرج علم الكلام من حدوده المحصورة.

لكن العلامة السيد محمد حسين فضل الله مثّل مرحلة متقدّمة على هذا الصعيد، فقد نظّر من جهة لعقائديات غير رسمية، أي انه لم يؤمن في علم الكلام بنوع من الاورثوذكسية الرسمية، وكان أهم إسهام قام به هو تخطي حدود النخبوية في الخطاب العقائدي الى نوع من الجماهيرية، ايماناً منه بحق الفرد ـ النابع من احترام عقله ـ في تقرير مصيره العقائدي، فالسيد فضل الله لم يخاطب في علم الكلام طبقات خاصة او معينة، وانما خاطب عامّة الناس من خلال طبيعة الوسائل التي استخدمها ـ وما يزال ـ وهي وسائل اتصال عامة وعالمية كالفضائيات والراديو والتلفزيون والانترنت والمنبر والخطابة...

لقد رفض السيد فضل الله بشدّة حجب علم الكلام عن الجماهير، لانه اعتبر أن هذا العلم هو بالدرجة الاولى علم جماهيري وليس علماً نخبوياً، بل إن نخبويته ما هي سوى نتاج تاريخي للتضخمات الكمّية فيه، وهي تضخمات سنرى ان السيد فضل الله لا يؤمن بأكثرها انطلاقاً من رفضه للفكر الفلسفي وتأثيراته في تأويل النص أيضاً.

ويلعب البعد الاجتماعي والحركي لعلم الكلام عند السيد فضل الله دوراً مهماً على صعيد جمهرة علم الكلام وإخراجه من ابراجه العاجية وأسواره العالية ونزعته الفوقية ولونه الداكن...، تماماً كما هي النزعة العلم اجتماعية التي قرأ فيها الدكتور علي شريعتي الدين عموماً، وكما هو منحاه العملاني في هذه القراءة[1].

لكن الشيء الذي يمكن ان يمنحنا معرفةً جديدةً حول هذه النقطة عند العلامة فضل الله هي طبيعة الخطاب العام الذي امتاز به واشتهر مما اشرنا له في مطلع هذه

---

(١) أنظر علي سبيل المثال كتابه «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» ترجمة الاستاذ حيدر مجيد، نشر دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، لا سيما من ص ٢٤٦ إلى ص ٣١٣.

الدراسة، فهذا النوع من الخطاب ترك اثراً بالغاً في عقل السيد فضل الله نفسه، فطريقة السؤال والجواب الشفاهيين بين عالم وجاهل ـ لا جلسة حوار بين علماء ـ لا يمكنها عادةً ان تنتج خطاباً نخبوياً، وهذه الطريقة التي أحاطت الكثير من نتاجات فضل الله[1] صاغت بصورة طبيعية ومتوقعة منظومته الكلامية، فعندما يريد السيد فضل الله ان يقرأ مسألةً عقائديةً فإن قراءته لها (أي تلك القراءة التي تصلنا) ستكون بالطبع متناغمة وطبيعة وسائل الاتصال الثقافي التي يستخدمها لنقل فكره، وتغلب الطابع الخطابي (أي الخطاب لا الخطابة) على حركيات السيد فضل الله صاغ عنده كلاماً يتصل بالخطاب الاسلامي العام، وهو ما ادى الى انحسار النخبوية في تفكيره ككل ومنه التفكير الكلامي.

لا يراد هنا الانقاص من شأن النتاج الكلامي لفضل الله بقدر ما يراد التأكيد على ان هذا النتاج هو نتاج تواصل مع الجماهير، ومن الطبيعي ان تنحسر في هذه الاجواء فرص النخبوية، ويتسم الموقف العام بنوع من الجماهيرية وعقول الأفراد.

ومن هنا نستطيع أن نرى بوضوح وبصورة منطقية النتيجة التي ارتآها السيد فضل الله في موضوع عقل النخبة او عقل الفرد.

بل لو تجاهلنا هذه المرحلة من تفسير السياق الذي تولّدت فيه هذه الفكرة لوجدنا أن ان هذا الموضوع يواجه اشكالية اساسية يقع فيها علم الكلام المعاصر، وهذه الاشكالية تكمن في ان علم الكلام المعاصر لم يعد على الحال التي كان عليها في بدايات ظهوره على غرار ما هو الحاصل على صعيد كافة العلوم الاسلامية، ذلك ان علمية المعارف الدينية تعدّ ظاهرةً متأخرةً عن القيم والمعارف الدينية نفسها من الناحية الزمنية

---

(١) مما خرج به السيد فضل الله عن هذا الطابع العام على صعيد علم الكلام مقالته المنشورة في العدد التاسع من مجلة الفكر الجديد اللندنية عام ١٩٩٤م تحت عنوان «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، اما على الصعيد الفكري الآخر فقد امتاز كتابا «الحركة الاسلامية هموم وقضايا» و«خطوات على طريق الاسلام» بهذه السمة ايضاً.

ومن ناحية طبيعة الاشياء، فالأصول الاعتقادية التي جاء بها الاسلام على سبيل المثال كالتوحيد والنبوة والآخرة و... تختزن بعداً خبرياً، أي انها في الحقيقة مجموعة من القضايا في نهاية مطافها، لكن مجرّد وجود مجموعة قضايا معينة لا يعني وجود علم يتعلق بهذه القضايا، لان مرحلة ظهور العلم تستدعي بروز مجموعة عناصر تاريخية ومنطقية تحوّل هذه القضايا من تبعثرها الى انضمامها المنطقي وترتيبها الذهني، وهذا معناه ان العقيدة الاسلامية سوف تنفصل بهذا التصوّر عن علم العقيدة الاسلامية، لان علم العقيدة يتخذ من القضايا والموضوعات العقائدية موضوعاً واساساً لعمله وفق اقتضاء الموضوعية لها في هذا العلم، فلا يمكن افتراض وحدة بين العقيدة والعلم المختص بها، وهذا الأمر يسمح لنا بالاطلالة على العقيدة وعلمها إطلالة تاريخية، وهذا معناه ان العقيدة الدينية كانت موجودةً في الصدر الاول والمرحلة النبوية دون ان يكون هناك وجود لعلم مختص بها يحتوي خصائص العلم كفرعٍ معرفيٍّ حتى لو فرض وجود بذور لهذا العلم تشتمل تساؤلات صدرت عن الصحابة فيما يخص الصفات الالهية كما ورد في بعض الحوادث التاريخية زمن حياة الرسولﷺ، فمرحلة عقيدية العقيدة أسبق ـ وبالتالي ـ مختلفة عن مرحلة علميتها.

والذي حصل هو أن النسق النبوي (إن صح التعبير) للحديث عن العقيدة كان من الطبيعي ان يختلف عن النسق المتأخر الذي اعقب ظهور علم العقيدة، ونظراً لتعاطي العلماء والباحثين مع الموضوعات العقائدية في الفترة المتأخرة تعاطياً علمياً ادى ذلك إلى بروز طبيعي ومترقب لنوعٍ من النخبوية في التفكير الكلامي، فنخبوبة هذا التفكير هي نتيجة طبيعة لعلمية العقيدة (وربما هناك اسباب اخرى دخيلة ايضاً)، أي انني عندما اتصل بالعقائديات بواسطة شبكة علمية مفاهيمية فمن الطبيعي ان تكون قراءتي لها علمية ونخبوية، لان هذه الشبكة هي نتاج تراكمات معرفية لا يطلع عليها كلّ الناس.

وهذا ما يجرّنا إلى تحليل منهج العلامة فضل الله في التعاطي مع العقائديات من هذه

الزاوية، فهذا المنهج يتجاوز عملياً المرحلة التاريخية لعلم الكلام والتي كوّنته كعلم من العلوم، وبالتالي العودة بهذا العلم الى المنطق النبوي الذي كان يعيشه في مراحله الأولية، لان خطاب الجماهير لن يخرج عادةً عن احد شكلين:

أ ـ تنازل عن الصيغة العلمية للفكرة ومن ثمّ جمهـرتها بتحويلها الى قضية مفرّغة من نسق علمي (بمعنى العلم لا بمعنى انها غير علمية).

ب ـ ابتكار صياغات علمية غير نخبوية.

أي بين طريقتين في التفكير، طريقة تتنازل عن المهمة العلمية التخصّصية، وأخرى تحاول ان ترفع الجماهير الى مستوى المعرفة العلمية.

وبعبارة اوضح هاتان طريقتان يجب على علم الكلام ان يحدد موقفه منهما، هل هو علم تخصصي كباقي العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات أم انه تناولات ثقافية جماهيرية دون ان يتم تبلوره في كينونه علمية؟ ومن الطبيعي اننا لا نحكي هنا عن صياغات لفظية تبسط فكرة أو تعقّدها بقدر ما نحكي عن نمط تفكير مارسه العلامة فضل الله في نطاق نتاجاته، والسؤال هو اذا اردت ان افكر في قضية كلامية ولنفرضها الولاية التكوينية للمعصوم او موضوعة الرجعة فكيف افكّر؟ هل هناك خارطة مسبقة انطلق في التفكير منها؟ هل اقوم بوضع فرضية ثم اقرأ التجارب الميدانية وأحاول معرفة ما اذا كانت هذه التجارب تعزز هذه الفرضية أو لا، على طريقة العلوم الطبيعية؟ هل اتعامل في غرفتي وعلى مكتبي وبيدي القلم والاوراق والكتب او أي وسائل اتصال متطورة ... هل اتعامل بطريقة منظمة مضبوطة محكمة صارمة محددة سلفاً كما يفعل الكيميائي في مختبره، لان أي خطأ قد يحدث كارثة احياناً ام أنني اخرج من هذا الاطار المتحكم القاسي واطلق الافكار في ذهني ثم اميل الى واحدة منها؟ افترض فكرة سليمة وأجد لها بعض المؤيّدات ايجاداً عفوياً ثم اميل وارجح دون استنفار للمحتملات او استقصاء للفروض؟ هل اجالس مجموعة من الاصدقاء ونتبادل الرأي في فكرةٍ واخرج بنتيجةٍ ما، أم أمرّ بمعاناة فكرية واستنـزاف للجهود في

المتابعة والملاحقة والتقصّي؟ هاتان هما الطريقتان.

والسؤال ما هو موقف العلامة فضل الله في نتاجاته من هاتين الطريقتين؟ (نؤكد على اننا نحاكم السيد فضل الله كنتاج ولا نُعني بما يمارسه شخصياً في تفكيره).

والجواب هو ان قراءة نتاج فضل الله وملاحظة جماهيرية تعاطيه مع الافكار ترجح أنه يتبع الطريقة الثانية، فنحن لا نملك على مستوى نتاجه الكلامي الا مقداراً ضئيلاً جداً من النماذج التي تؤكد المنهج الاول، ومن هنا قلنا بان السيد فضل الله من الطبيعي ان يتخذ موقفاً ايجابياً من جمهرة علم الكلام واخراجه من اسوار التخصصية العالية.

ويمكن لتوضيح الفكرة التي نحن بصددها القيام بتطبيق مقارن ما بين السيد فضل الله والشهيد محمد باقر الصدر، سواء على مستوى موضوع وجود الله تعالى، أو على مستوى قضايا الإمامة (والداخل الشيعي) مما خاض فيه السيد الصدر نفسه، فإن أبسط نظرة تعطي القارئ إحساساً بوجود فرق في المنهج والآليات وتجعله يرجح تخصصية منهج السيد الصدر على تخصصية مفترضة عند السيد فضل الله.

وحتى الشهيد مرتضى مطهّري الذي غلبت الخطابة وأساليب المحاضرة على نتاجاته التي جُمعت فيما بعد كان يمتاز بمنطق (وخطاب) علمي تخصصي أكثر من السيد فضل الله.

علم الكلام وإشكالية الخطاب النخبوي

لكن اذا تجاوزنا السيد فضل الله كيف يمكن لعلم الكلام ان يوفق بين حاجات التخصص وضرورات الجمهرة؟ وهل سبق له ان وفق في التوفيق؟ ونعني بكلمة «وفّق» ان علم الكلام نجح في الحفاظ على دقة الجانب التخصصي فيه كعلم من العلوم المنضبطة في محددات ومصادرات ومنهج، وفي نفس الوقت استطاع اشباع حاجات الجماهير دون ان يسقط في أتون عمليات تسطيح المعرفة او تنصيفها وتربيعها، كما ودون ان يقتصر دوره مع الجماهير على النشر والتبليغ القائمين على سياسة التلقين.

والعنصر المميّز لعلم الكلام عن اغلب العلوم الدينية وغيرها هو أن المعادلة في علم الكلام تقع بين العقل الفردي والحقيقة العقائدية، أي أن هذا العلم يعتمد على قيام كل فرد بالتوصل بطريقته الى القناعة بمجموعة معتقدات يلتزم بها، وبالتالي فعلم الكلام يتميز عن الفيزياء والكيمياء، لان عامة الناس (نقصد غير المتخصصين) لا تعبر في هذين العلمين عن قوّة مساهمة في صنع معرفة كيميائية او فيزيائية، وبالتالي فمن يمارس عملية الفعل والصنع انما هم العلماء الطبيعيون المتخصّصون في هاتين المادتين المعرفيتين، واذا كان ثمة مساهمة لعامة الناس فهي لا تعدو ارشاد او اعانة الباحث الطبيعي في بحثه على طريقة الشورى غير الملزمة لولي الامر في الفكر السياسي الاسلامي، بل الأمر كذلك على صعيد علمٍ كعلم اصول الفقه أو علم الحديث والرجال، فهذه العلوم وفق ما تنبني هي عليه من قضايا ومعطيات لا يساهم عقل عامة الافراد في صنع شيء اساسي فيها الا في دائرة اعانة المتخصّص في عملية الصنع والابداع، بل الامر يتعدّى ذلك حتى الى علم كعلم الفقه وفقاً للنظرية المعروفة القائلة بالتقليد ورجوع الناس الى الفقيه لمعرفة احكام دينهم، فالناس لا يقومون ـ في هذا العلم ـ بلعب دور المساهم في صنعه بهذا المعنى للمساهمة، والمساهم الجوهري هم المختصون بهذا العلم القادرون على البت في قضاياه، فيما دور الناس هو الاستماع والإنصات والتقيّد بما يقوله الخبراء.

ولا نقصد من ذلك الحديث عن فردانية في الفكر والعقل الفقهي أو الاصولي او الحديثي او ... بل نحن نؤمن ونؤكد على العقل الجمعي في مثل هذه الامور، بمعنى ان مسارات حركة هذه العلوم تعتمد على حركة جمعية متكاملة متظافرة تشكل المكوّن الكلي لها.

لكن كما قلنا علم الكلام مختلف عن هذا الوضع او على الاقل هو يقول لنا انني علم مختلف، ذلك انه علم عقدي يهدف الى ان تقتنع الناس بقضايا العقيدة ـ أي عقيدة ـ وهو لا يكتفي بمجرد الاذعان العملي من طرف عامة الناس لمتخصّصي هذا العلم

عندما يتكلم عن اقتناع الناس بعقائدياتهم، بل يصر على وصول الانسان ـ كل انسان ـ الى حالة استقرار نفسي بالقضية العقدية التي ينتمي او يريد ان ينتمي اليها، بقطع النظر عن الطرق التي توصله الى هذا الاستقرار، فحتى لو كان تقليده واتباعه لمذهب ديني معين يوجب قناعته بعقائديات هذا المذهب فهذا يكفي، لا لأن التقليد جائز في العقائديات بل لانه تحوّل من مضمون مستقل ذا ناحية موضوعية الى مجرد طريق ووسيلة وجسر للوصول الى القناعة، وعملية التجسير هذه تخرج التقليد عن لعب دور مستقل.

حسناً، اذا كان الامر كذلك فإن علم الكلام غير قادر ذاتياً على ايجاد نوع من النخبوية التي تفرض تجاهل شرائح المجتمع الاخرى، أي ان علم الكلام ليس بمقدوره ان يرفض او يعنّف أي محاولة تفكير كلامي من طرف أي شخص كان لا لسبب اخلاقي بل لسبب معرفي ارتكز هذا العلم عليه، وهذا معناه ان جمهرة علم الكلام ـ كما ارتآه السيد فضل الله ـ هي النتيجة الصحيحة والمنطقية للرؤية المعرفية لهذا العلم نفسه، بالتالي فليس من الصحيح التشكيك او سلب المشروعية عن تفكير أي شخص كان على هذا الصعيد، لا بل المطلوب حينئذ تفعيل دور هذه الجمهرة ونشر طرائق تفكير هذا العلم ـ لا انجازاته فحسب ـ في اوساط المجتمع بكل طبقاته وشرائحه، ومعنى هذا انه من الضروري الاعتراف بحرية التفكير على هذا الصعيد ما دام تفكيراً ومعرفة وجهداً علمياً.

لكن المشكلة التي تبرز ـ وقد تقدمت ووقع فيها الى حد ما نفس السيد فضل الله ـ هي انه كيف نحافظ على الناحية العلمية في هذا العلم؟ أي كيف نمنحه الجودة والدقة والتخصصية والتطوّر العامودي دون تشكيل نخب متخصصة يفرض تشكيلها عقلاً نخبوياً بالمعنى السلبي للكلمة أي ذاك العقل الاحتكاري؟ وكيف ينبغي لهذه النخب ان تمارس دورها؟ وهل من المنطقي افتراض المساواة بين النخب وجهود عامّة الناس على صعيد هذا العلم؟

في الحقيقة هذا الأمر لا يمثل مشكلةً كبيرةً، فبمقدور علم الكلام ان يمارس دور الجهد العلمي الناضج بتشكيل نخب متخصصة تفكر بعقل تخصصي، لكن من دون ان يمارس عملياً نوعاً من اقصاء الفكر الآخر إيماناً منه برؤيته المعرفية وليس فقط الحقوقية والأخلاقية (لأن كلامنا هنا معرفي وليس حقوقي أو أخلاقي)، فبدل ان يقوم هذا العلم ـ كما يحاوله الكثير من العلماء اليوم ـ باحتكار الفكر لصالح جماعة يعترف معرفياً ـ ومن ثم اخلاقياً وحقوقياً ـ بحقّ أي فئةٍ اخرى مهما كانت متدنية المستوى بالتفكير والتوصل الى نتائج، وهذا معناه في العمق التخلي عن احتكار الحقيقة من جهة والايمان بجمعية التفكير العقدي من جهةٍ اخرى، دون ان يعني كل هذا رفع اليد عن المعتقد الصحيح لدى أي إنسان، والتعددية المعرفية (بالمعنى الإيجابي للكلمة الذي لا يتورّط في النسبية الواقعية او النسبية المعرفية) يمكنها هنا ان تساهم في تجويد اداء علم الكلام على هذا الصعيد.

وفي النتيجة ومع تقدير المنحى الذي نحاه السيد فضل الله في جمهرة علم الكلام بالمعنى الذي قصدناه، غير اننا نلاحظ عليه نوعاً من الافراط على هذا الصعيد تجلّى في غياب الخطاب الأكاديمي المستقرِئ وحلول محاولات غالباً ما كانت منقوصة بالنسبة للقارئ أو المخاطب العلمي.

نعم تبقى مسألة اللغة الكلامية وهل هي لغة نخبوية او جماهيرية؟ وهو أمرٌ آخر لا علاقة له فعلاً بالنقطة المثارة هنا.

٢ـ الجرأة المعرفية وكسر حاجز الرتابة

في تاريخ كل علم ـ حسب الظاهر ـ مراحل طفرة وقفزة وانطلاق يزدهر فيها هذا العلم، كما هناك في المقابل حقبات رتابة وضمور وكساد تشل فيها حركته، ولهذا الامر اسباب كثيرة سياسية ومالية واجتماعية وتربوية...

واذا جاز ان نقرأ علم الكلام من هذه الزاوية وجدنا ان بذور نهضة جديدة

وانطلاقة متجددة لهذا العلم كانت مع الافغاني وعبده واللاهوري والطهطاوي وغيرهم وصولاً في التنامي التصاعدي للصدر والمطهري وحنفي وغيرهم...، لكن المشكلة في الثورة العلمية داخل النطاق الديني هي مشكلة نفسية إيمانية قبل ان تكون مشكلة معرفية علمية، فالحس الديني بطبعه حسٌّ مرهفٌ ازاء قضاياه، وهو لذلك يتوجّس من أي تبدلات قد تطرأ ربما تضر ـ ولو على المدى البعيد ـ بقضايا الدين والتدين، وهو من هنا بالذات قد يقال انه بطيء الحركة معرفياً، لا بمعنى انه كسل مستقيل بل بمعنى ان طبيعة التفاعلات الذاتية فيه تعدّ تفاعلات مؤطرة ومحددة، ومن هنا حصلت انفجارات وثورات علمية دينية عندما فرض الآخر ذاته وفكره على الدين فاضطر لرفع مشكلة أو درء خطر أدّيا به الى إعادة انتاج في نهاية المطاف.

لا يمكننا ـ اذا كنا واقعيين ـ أن نلوم هذه الظاهرة، لان علمية الدين ـ كما اشرنا فيما يخص علم الكلام ـ لا تقف لوحدها في الميدان، بل هناك الى جانب هذه العلمية احاسيس ومشاعر ويوميات واجتماعيات وسلوكيات و... فليس من المنطقي محاكمة علم ديني كعلم الكلام كما نحاكم علم الطب أو الفيزياء الحديثة أو علوم المعلوماتية، ولا نقصد أنه ليس لهذه العلوم تأثيرات ميدانية، بل نعتقد أنه ليس معها (لا مؤدّاها) عوامل غير علمية بهذه القوّة والفعالية.

ومن هنا من الضروري ـ اذا لم نكن نريد الاعتراف بمجموعة العوامل غير العلمية هذه... ـ من الضروري أن نقدرها دون ان نمارس بحقها نوعاً من السخرية والاستهزاء أو الاحتقار أو التغاضي...

لكن مشكلة هذه القضية تكمن عندما تتضخم العوامل والظروف غير العلمية لتتجاوز حجمها الطبيعي فتعيق الزاوية العلمية وتشل حركتها وتقف سداً منيعاً دون ممارسة نوع من الازدهار والتطوّر[1].

---

(١) انظر «التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي»، حيدر حب الله، نشر مركز الغدير، بيروت،

والشيء الجوهري على الصعيد الديني ـ وخصوصاً على صعيد علم الكلام ـ هو أن الظاهرة الدينية ككل تتصل بشكل كبير بالظاهرة التاريخية، لا يمكننا فصل الدين عن التاريخ، واذا ما فعلنا فإن الدين سيفرّغ من مضمونه، لنأخذ مثالاً بسيطاً الشهادة الثانية لمحمد بانه رسول الله، اليست تختزن وضعاً تاريخياً؟ أليس محمداًﷺ كيان تاريخي يعود إلى أربعة عشر قرناً؟ هل يمكننا أن نتشهد الشهادة هذه دون ان نتبلّل بالمياه التاريخية؟ وهكذا الحال في صلب المسيح وقيامته في الديانة المسيحية...

من الغني عن التعريف ان التاريخ جزء لا يتجزء من العقل والتفكير الديني عموماً وهذا امرٌ لايبدو ان ثمة من يناقش فيه.

هذا الحضور التاريخي في الدين يفرض على أي متدين ـ بالمعنى العام للكلمة ـ ان يديم النظر إلى الوراء زمنياً، والذي يحصل هو توسعة المتديّن من حجم التاريخ ونطاقه، لانه ما دامت القيم والاصول تاريخية، أي انها في الماضي اذن فكل ماضٍ ديني من الممكن ان يختزن الاصول والقيم، وهذا معناه توسعة العقل الديني لنطاق التاريخ ليبدأ من حدود التجربة النبوية في الاسلام فيمتد إلى الصحابة ثم التابعين أو من تجربة الأئمةعليهم السلام إلى تجربة الفقهاء والعلماء المتقدمين، فيتسع نطاق التاريخ ويُخلع عليه باجمعه لباس القداسة والقيمة، وهنا تبدأ المشكلة أو الاشكالية، تتراكم صور القداسة والقيمة يوماً بعد يوم لتحوّل هذا التاريخ ـ بمعناه الجديد ـ إلى خط أحمر فيصبح محظور التجاوز أو أحياناً محظور النقاش.

وفي هذا الجو يصبح من الصعب جداً على علم الكلام ـ وأي علم ديني آخر ـ أن ينهض ويقود ويصنع ويمارس فعلاً وانتاجاً جديدين، لان أي جهد فكري سوف يكون عرضةً للقضاء عليه في المهد اذا ما تجاوز هذه الخطوط الحمراء المصطنعة، ومن هنا تظهر حاجة ماسّة للقيام بخطوةٍ ما تخترق هذه الخطوط والحواجز لتكون مقدّمة

الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص٤٥ ـ ٤٦.

لاطلاق الحرية للعقل في التفكير والإنتاج، ولا يبدو أن ثمة من قام بذلك على صعيد علم الكلام الشيعي المعاصر بقدر ما فعله العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، وأخيراً السيد محمد حسين فضل الله عملياً، فقد كسر (فضل الله) هذا الحاجز النفسي والمعرفي، وأكد من الناحية النظرية ـ ومراراً ـ بأن الماضوية لا تمنح صاحبها أية قداسة أو فوقانية[١]، ولم تقتصر القضية عند السيد فضل الله على هذا الأمر ـ أي البعد النظري في المواقف ـ بل تعدّته إلى ترجمة عملية فقد قام بنفسه باختراق هذا النوع من الحواجز دون ان يأبه بشيء في بعض الأحيان[٢].

---

(١) انظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد» مصدر سابق: ٦ ـ ٩.

(٢) فعلى صعيد علم الكلام كأمثلة رفض نظرية الولاية التكوينية التي تطبع بشكل ما العقل الشيعي انظر «تفسيره من وحي القرآن»، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ج٦: ٢٦ ـ ٣٤، وانظر الندوة١: ٢٤١ ـ ٢٤٣، كما رفض فكرة اسلام آباء الانبياء المعروفة في الفكر الشيعي، راجع بهذا الصدد مقالة «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد» مصدر سابق: ٦٦ ـ ٦٧، وكتابه «المسائل الفقهية»، نشر دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ق، ج٢: ٤٤٩ ـ ٤٥٠، وذهب الى نزول سورة عبس في النبي صلى الله عليه وآله وهو أمر أخذ حساسية خاصة عند الشيعة انظر الندوة١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨، وتفسير من وحي القرآن٢٤: ٥٧ ـ ٦٨، كما حصر علم المعصوم عليه السلام بدوائر أضيق مما تداولته العقلية الشيعية، انظر بهذا الصدد الندوة١: ٢٥٧ و ٢٥٨، وشدّد بشكل لافت على عنصر بشرية الانبياء والائمة عليهم السلام وهو ما أثار معارضيه، راجع بهذا الصدد ما أثاره حول علم المعصوم وولايته التكوينية، وما طرحه حول خيفة إبراهيم في كتاب الندوة١: ٢٤٥، ورفض البعد المادي في تفسير الصراط المستقيم بأنه ادق من الشعرة وأحد من السيف، وهو ما يعد مرتكزاً ومأنوساً في الذهن العام، راجع بهذا الخصوص «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٥٢ ـ ٥٣، والندوة١: ٢٧٥، ودعا الى اغلاق ملف «البداء» معتبراً إياه موضوعاً لفظياً صياغياً، انظر "مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٣٥ ـ ٣٨، وقد أثارت هذه الافكار المعارضين والذين من أبرزهم العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي، أنظر «خلفيات كتاب مأساة الزهراء» السيد جعفر مرتضى العاملي، دار السيرة، (الجزء الاول الطبعة الثالثة، قم ١٩٩٨م، والجزء الثاني الطبعة الاولى، بيروت ١٩٩٨م) ج١: ٤٩ ـ ٢٢٥ ـ ٢٢٦ ـ ٢٢٧، وج٢: ٧ ـ ١٩٧ وغير ذلك.

أما على الصعيد الفقهي والأصولي فقد ذهب الى جواز الاستمناء للمرأة كما في كتابه «حوارات في

الفكر والسياسة والاجتماع»، إعداد وتنسيق نجيب نور الدين، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤، وعدم وجوب تقليد الحي كما في المسائل الفقهية١: ١٢، و ٢: ٩، لكنه احتاط وجوباً فيما بعد، انظر حول احتياطه هذا الفتاوى الواضحة، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص٢٠، وفقه الشريعة الذي يمثل رسالته العملية، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، الجزء الأول: ١٥، م١٧، وعدم وجوب تقليد الأعلم كما في «فقه الشريعة١: ١٥، والفتاوى الواضحة: ٢١، وجواز حلق اللحية للرجال كما في المسائل الفقهية١: ٢٠٣، وكتاب «دنيا الشباب»، مطبعة الصدر، ايران، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص٢١٧ ـ ٢١٨، وعدم وجود تحديد زماني بأربعة اشهر لحق الزوجة الجنسي بل يشابه حقها حق الرجل كما في كتابه «دنيا المرأة»، محاورة سهام حمية وإعداد منى بليبل، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، نشر دار الملاك، بيروت، ص ٩٣ ـ ٩٤، وكتاب النكاح، بقلم الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، ج١: ٣٣ ـ ٣٨ و ١٦٤ ـ ١٧٤، وتحفظ على الشهادة الثالثة لعليعليه السلام بالولاية في الأذان والإقامة كما في فقه الشريعة١: ٢٩٢، وأجاز اللعب بآلات القمار مطلقاً بلا مقامرة كما في المسائل الفقهية١: ١٩٣ ـ ١٩٤ و ٢: ٣٤٥ ـ ٣٤٧، ودنيا الشباب: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، وأجاز الغناء ما لم يصحبه محرّم وفاقاً للفيض الكاشاني كما في المسائل الفقهية١: ١٩٦ و ١٩٩، وإن كان هناك بعض الغموض في عبائر فتاواه هنا، وحكم بجواز اليانصيب كما في المسائل الفقهية١: ١٩٥، ومال الى جواز نظر المرأة الى عورة المرأة مع الحاجة العرفية ولو لم تصل إلى حدّ الضرورة كما في كتاب النكاح، مصدر سابق: ٦٨ ـ ٧٢، ويفهم من دراساته الفقهية تحفظاً من قضية قتل المرتد وتصوّراً خاصاً لمفهوم الجهاد الابتدائي ومقولة القوة في الإسلام كما في كتاب الجهاد، بقلم السيد علي فضل الله، تقرير درس السيد محمد حسين فضل الله، نشر دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، من ص٢٣ إلى ص١٢٤، وانظر له أيضاً كتابه «الإسلام ومنطق القوّة»، مطبعة الصدر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م، سيما الفصل السابع من الكتاب، ص: ١٩٣ ـ ٢١٣، وحكم بطهارة الخمرة ومطلق المسكرات كما في فقه الشريعة١: ٤٥ و الفتاوى الواضحة: ١٨٧، وحكم بطهارة كل إنسان بلا استثناء انظر فقه الشريعة١: ٤٦ و الفتاوى الواضحة: ١٨٧ وحوارات في الفكر والسياسة والاجتماع: ٥٤٩ ـ ٥٥٠، وغيرها من الموارد ـ كموضوع ثبوت الهلال ـ التي لا داعي لذكرها.

ونلفت النظر الى انه على الصعيد الفقهي كان تميُّز السيد محمد حسين فضل الله في إصداره الفتاوى بمضمون ما آمن به في الكثير من الأحيان.

أما على الصعيد الاصولي فتحفظ من تخصيص العام البعيد زمناً عن الخاص، وأثار رفضاً كبيراً على المنهج العقلي الفلسفي في علم اصول الفقه، راجع بهذا الصدد كتاب «الاجتهاد والحياة، حوار على

وحتى لو فشل السيد فضل الله في دفع الجسد العلمي الديني العام في اتجاه المزيد من تقدير العقل الحالي، لكن الظروف الثقافية العالمية وعولمة الثقافة سوف تصبّ ـ على المدى البعيد ـ في صالحه أو صالح هذا النوع من المشاريع، لان درجة الوعي العام بدأت بالاختلاف ربما وصولاً إلى حالة من الافراط، وهذا ما يعني ان المؤسسة الدينية سوف تُمنى بعزلة قاهرة إذا لم تعترف بهذا الواقع أو تواكبه حتى لو خسرت بعض القضايا والمواقع.

ولم يقتصر السيد فضل الله على الجانب الكلامي في مشروع الحدّ من تأثيرات هذا النوع من الخطوط الحمراء، بل يبدو أنه كان إطار عاماً يحكم طريقة تفكيره، وهذا معناه ان عملية التغيير لم تنطلق في هذه التجربة (تجربة السيد فضل الله) من منطلق كلامي، وانما من منطلق معرفي عام، فعلى صعيد علمي الفقه والاصول كان الامر كذلك، فنقد العلامة فضل الله للولاية التكوينية، والرجعة، وعلم المعصوم، واستبدال ذلك ببشرية النبي أو الإمام كان يقابله على الصعيد الفقهي والأصولي حكمه بتوسعة الحق الجنسي للزوجة، وجواز استمناء المرأة، واللعب بآلات القمار بلا مقامرة، واستماع الغناء غير المثير، ورفض نظرية تقليد الحي، والأعلم، وعدم تخصيص العام بمخصص بعيد زمناً، ورفض كل الآلية العقلية الفلسفية في علم الأصول وغير ذلك مما أشرنا له في الهامش، وهذا يعني أن الصورة لم تكن مجزّأة وهي نقطة ايجابية أخرى يمكننا أن نضيفها هنا، لأن التجزئة في مثل هذه القضايا لا تنتج عادةً سوى جُزُر من المشاريع لا تلبث فيما بعد أن تزول، فخدمة علوم اخرى من الضروري أن نعرف بأنها تساهم في خدمة علم الكلام، وهذا الفصل بين العلوم انما هو مرحلة ولا يعني انه فصل واقعي نهائي إلا

ورق» إعداد وحوار محمد الحسيني، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، نص الحوار مع السيد فضل الله، ص ٤٥ ـ ٤٦، وكتاب النكاح١: ١٦٩ و ١٧٨ ـ ١٧٩، والندوة٥: ٥٣٢، كما ادعى فتح باب معرفة الملاكات في غير العبادات، انظر الاجتهاد والحياة، مصدر سابق: ٤٣ ـ ٤٥.

بمقدار معين، وهذا هو ما نحتاجه فعلاً، أي تعميم الخطوة حينما تكون قابلة للتعميم، لان هناك عناصر مشتركة بين كافة العلوم الدينية لا يمكن القيام بإصلاح جزئي لها في دائرة علم واحد، لان هذا الاصلاح الجزئي ما يلبث أن يتلاشى امام ضغط الواقع الموجود في العلوم الاخرى التي لا تنفصل عن هذا العلم، أي ان المطلوب نوعٌ من الراديكالية والثوروية العقلانية في هذا الخصوص وعلى هذا الصعيد بالذات، وهو ما يمكن القول بان تجربة السيد فضل الله قد حققته بدرجةٍ معينةٍ.

وانما نقول بدرجة معينة لأن الوضع السياسي والاجتماعي اجبر السيد فضل الله على التراجع أو على اقل تقدير المراوحة، وفي ظن كاتب هذه السطور ان السيد فضل الله كان يهدف الى خطوات اكبر من هذه وأكثر ايغالاً في العمق لكنه لم يستطع بفعل مجموعة مؤثرات خارجية لا تعنينا.

دور التاريخ في الفكر الكلامي

لكن في المقابل يحقّ لنا إثارة التساؤل حول مدى صحة النزعة المفرطة في التنكرّ للماضي بما فيه ذاك الماضي الذي استجد عقب التجربة الأم وهي التجربة النبوية (المقدار المتفق عليه بين المسلمين)، وحصيلة تساؤلنا هل من الخطأ على مستوى علم التاريخ ان نقرأ حقبةً تاريخيةً ما ثم نفصلها عن كل الحقبات والظروف التي احاطت بها واعقبتها؟ هل يستطيع مؤرّخٌ أن يتناول حادثة اجتماعية كبرى ليقرأها ويتعرّف عليها بيد أنه يحصر مصادره في وثائق تعود الى نفس الحقبة والظروف؟ ألا يحق للمؤرخ الفاحص ان يستوحي من تداعيات هذه الظاهرة الاجتماعية في المراحل اللاحقة؟ الا تقوم علوم الحفريات بقراءة التاريخ من واقع حالي ولكن ضمن قوانين علمية محدّدة؟ لماذا كل هذا الحصر لقراءة التاريخ في حدود الجغرافيا الضيقة له؟ الا نستكشف ـ كعلماء اجتماع ونفس ـ من سلوكيات جماعة انماط تفكير قادتها في بعض الأحيان؟ اليس في ذلك توسعة ورحابة للقراءة ووسائل البحث؟...

اذا اردنا أن نكون منصفين يجب علينا ان نقرأ التبريرات التي يضعها التيار الآخر لتمسكه بهذا التاريخ العريض والموسّع، ولنكون واقعيين سنجد في كثير من الاحيان اجوبة غير واضحة المعالم علمياً بيد ان بعض الاجوبة تستدعي نوعاً من التوقف، فما طرحه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في دراساته الأصولية فيما يخص نظريتي السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية عبر عن تفسير متقدّم وعلمي للتمسك بدائرة تاريخية أوسع، وهكذا ما طرحه على صعيد الاجماع والشهرة بقطع النظر عن المصداق الميداني المتوفّر للصيغة النظرية التي قدّمها[١]، وهذا معناه انه ينبغي أن تكون هناك موازنة في نظرتنا للتاريخ الديني، فهناك تاريخ يحوي القيمة نفسها وهناك تاريخ يكشف لنا عن تلك القيمة، وهذا هو الفارق ما بين التاريخ النبوي والتاريخ الصحابي او التابعي على الصعيد السنّي وما بين تاريخ الائمة عليهم السلام وتاريخ متشرعة وفقهاء الغيبة الصغرى على الصعيد الشيعي، فالتاريخ الذي يحمل القيمة والمضمون هو التاريخ الاول، أما التاريخ الثاني فهو تاريخ لا قيمة له من حيث ذاته وانما تكمن قيمته في انه يساعدنا على تكشف التاريخ الأوّل.

ولعل هذا الأمر كان مركوزاً في وعي العلماء والمتكلمين والفقهاء إلى ان صاغه بدقة كبار علماء أصول الفقه المتأخرون لا سيما الشهيد محمد باقر الصدر وآخرون، بيد أن المشكلة في ان ما يعتقد به نظرياً لم يكن ليتم الأخذ به عملياً ولو لغفوة، فالعالم الديني أو الفقيه كان يقرّر في الصورة النظرية نوعاً من التميّز في النطاق التاريخي أحياناً لكنه ـ وتحت تأثير عوامل مختلفة ـ كان يخضع للتاريخ بنحو شبه إطلاقي.

والذي يبدو لدى تحليل موقف السيد فضل الله هو أنه كان يهدف إلى تجاوز هذا

---

(١) راجع بحوث في علم الأصول، بقلم السيد محمود الهاشمي، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، ج٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨ و ٣٠٥ ـ ٣٠٨، ومباحث الأصول، بقلم السيد كاظم الحسيني الحائري، تقرير درس السيد الصدر، ج٢: ٩٣ ـ ١٣١ و ٢٨١ ـ ٣٣١، وانظر دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٨٤.

النوع من الازدواجية الميدانية، ولم يكن ليقرر نظرياً حصر الامتداد المعرفي بالتاريخ النبوي مثلاً، والذي يشهد لنا على ذلك أنه آمن على مستوى مواقفه الاصولية بفكرة جبر الخبر الضعيف بعمل مشهور المتقدمين ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم، وهذا معناه أنه ما يزال يتحرّك ضمن الدائرة بدرجةٍ من الدرجات نظراً لكون هذين المبنين يستبطنان الاعتراف بكاشفية الحقبات التاريخية الاخرى عن الحقيقة الدينية.

اذن فالخطوة التي قام بها السيد فضل الله كانت في دعوته نظرياً وطرحه وشفافيته وبتكرارٍ متواصل وممارسته عملياً إلى حد كبير فكرة اسقاط القداسة عن كل التاريخ واعادة نشر هذه القداسة والقيمة في المساحات المحددة لها[1].

وليس ثمة شك جوهري ـ بنظر الكاتب ـ في ان نفوذ هذا النمط من التفكير في علم الكلام سوف يعيد انهاضه، إذ سوف يتلاشى تدريجياً اكثر من عامل نفسي واجتماعي كان له دور في إعاقة فتح باب الحوار والجدل حول موضوعات كثيرة، ومن المؤكد على ما يبدو ان إعادة فتح باب الجدل الداخلي ـ لا الجدل بين اكثر من طرف ـ سيكون له اكبر الاثر في تطوير وتنمية علم الكلام دون ان ننئى به عن العديد من السلبيات سيما في المراحل الانتقالية الاولى التي تستدعي عيوباً اعتيادية مترقبة.

٣ ـ منهج قراءة النصوص الكلامية

عندما نريد الحديث عن منهج قراءة النص الكلامي فقد يبدو الأمر غير واضح في البداية، فقراءة النص هي في نهاية المطاف قراءة نص، قد لا يكون هناك ميزة لمضمونه عند الحديث عنه كنص، فسواءٌ كان نصاً دينياً فلسفياً أو كلامياً أو فقهياً او اخلاقياً فإن

---

(١) مما نقد به السيد فضل الله على القداسة وتأليه التراث ما في كتاب النكاح ١: ١٧٢ ـ ١٧٣، و«مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق، ص٦ ـ ٩، و«الحركة الإسلامية هموم وقضايا»، الفصل المخصّص بعنوان «بطل الخط وخط البطل»، وانظر أيضاً «حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع»: ٤٧٨ ـ ٤٨٢.

منهج قراءته يبقى واحداً خاضعاً لطبيعة التعامل مع نص، فتارة نتكلم عن التعامل مع الفكرة التي يحكي عنها النص واخرى نريد ان نقرأ النص نفسه، ومن الممكن ان تكون قراءتنا للفكرة متفاوتة تبعاً لتفاوت الفكرة من حيث طبيعة انتمائها الى فرع علمي معين، اما حينما يكون الحديث عن نص فإن آليات الفهم يفترض ان تكون واحدة.

هذا ما قد يجري تصوّره في البداية، لكن الواقع التاريخي لم يكن على هذا المنوال، فإذا اردنا قراءة نص تاريخي فإن المؤرخ يستخدم آلية في قراءته لهذا النص تختلف عما يقوم به الفيلسوف عندما يقرأ نصاً دينياً فلسفياً، والسبب في ذلك هو ان الفيلسوف مثلاً حينما يقرأ النص الديني الذي يعنيه يفترض في لاوعيه ـ على أقل تقدير ـ ان مخزوناته المعرفية تفترض ان المصدر الديني مطلع عليها، أي هو يرى بأن صاحب النص يمارس في تفكيره شيئاً شبيهاً بما يمارسه هو أو بما توصل اليه هو، وهذا شيء طبيعي ناتج اولاً عن افتراض العصمة والعلم في المصدر الديني كالله تعالى، وثانياً عن ايمان الفيلسوف بما توصل هو اليه فلسفياً مما يستدعي منه لدى الجمع بين هذين الأمرين ان يفترض ان صاحب النص يفكر او يقرأ بنفس الطريقة التي يمارسها هو.

فالفيلسوف مثلاً دقيق التعبير بعيد اللوازم، وهذا يعني انه سيرى في صاحب النص شخصيةً من هذا القبيل، أي انه سيراه دقيقاً جداً في تعبيره، لا مجال عنده للمسامحات العرفية أو للصياغات الفنية والادبية اللفظية، ومن هنا فهو يتعامل معه تعامله مع أي نص فلسفي حقيقي، فمثلاً لن يوافق الفيلسوف هنا على القول بأن صاحب النص كان يريد الأعم الأغلب، لان مقولة الأعم الأغلب مقولةٌ لا يفهمها الفيلسوف في وعيه الفلسفي، أي انه لا يمارسها ولا يحياها في يومياته الفلسفية، فالقواعد العقلية قواعد غير قابلة للتخصيص، فكيف يمكن ان يجري الحديث مثلاً عن أعم أغلب؟! هذا مجرد مثال وهناك الكثير من الامثلة على ذلك (مع التركيز أننا نتكلم عن الحالة الغالبة عادةً)، اما الفقيه فهو لا يعيش مثل هذا النحو، فهو يتقبل فكرة الاعم الاغلب كما يتقبل فكرة التخصيص والتقييد و... وعالم الاخلاق أو الواعظ يتقبل بسهولة أحياناً تجاوز

المحتوى الحقيقي الواقعي ليفترض هدفاً اخلاقياً أو وعظياً كان يسعى له صاحب النص من استخدامه سلسلة كلمات ربما لا تطابق الواقع كما حصل مع الاتجاهات الرومنطيقية في تفسير الإنجيل على الصعيد المسيحي وهكذا...

ومن هنا نلاحظ على المستوى التاريخي نوعاً من تنوع التعاطي مع النص وليس فقط نوعاً من اختلاف النتائج في تفسيره، فالفيلسوف يقرأ النصّ بشكل متمايز عن الفقيه وهكذا...

لكن هذا لا يعني عدم وجود قواسم مشتركة في نمط الفهم والتعاطي، فنحن نتحدّث عن حالات كثيرة ولا نتحدث عن احكام كلية وشاملة، والغرض مما قدمناه هو تأكد ان التجربة التاريخية الاسلامية في قراءة النص كانت تتنوع تنوّعاً ملحوظاً، فكل واحدٍ كان يقرأ بطريقته، (بعيداً عن وجهة النظر الصائبة فيما يخص طبيعة قراءة النص، فلعلنا نصل الى ما يوافق الجميع لنرى بأن النص الديني الفلسفي هو نص يختلف في طبيعته عن النص الحقوقي الديني، أي ان مضمون النص له نوعٌ من السلطوية على طبيعة الخطاب نفسه وهذا امر آخر لا علاقة لنا به فعلاً).

علم الكلام وعرفية قراءة النص

الشيء الذي نهدفه هنا هو ان علم الكلام ـ عبر غالب حالاته ومراحله التاريخية ـ لم يكن ليتعهّد بنمط عرفي لفهم النص، أي ان المتكلمين لم يكونوا ليتعاطوا مع النص الديني الكلامي كما كان يفعل الفقيه مثلاً والذي غلبت عليه أو حكمته عرفية الفهم بعيداً عن انه نجح في هذه العرفية تطبيقاً أو لم ينجح، فالفقيه عندما كان يدخل ساحة قراءة النص الفقهي كانت تحكمه اسس ومفاهيم عرفية النص، وقد نظّر لها الفقيه كأصولي في مباحث الالفاظ وحجية الظهور ومارسها في علم الفقه كفقيه، لكن الامر لم يكن بهذه الدرجة بالنسبة للمتكلم فلم يلاحق المتكلمَ شبحُ عرفية النص والفهم العرفي، وانما كان يخضع كثيراً لنمط استنتاجاته الخارجة عن النص، وكان على ضوء

ذلك يشعر بأنّه يملك سلطةً على هذا النص لا ان النص يملك سلطة عليه، والسبب في ذلك هو ان الفقيه في مصادراته القبلية كان يفترض عدم حقٍّ له في أي تشريع، وان العقل مجمّد ازاء عمليات التقنين والتشريع الا في دوائر محددة كحكم العقلي العملي والتي ظهرت الى السطح بشكل لافت جداً بعد تطوّر علم الاصول في زمن الوحيد البهباني ومن بعده، فالفقيه بافراغ حمولاته حال ورود النص يسمح لنفسه بتقبل أي نمط تشريعي حتى لو رآه مخالفاً لقناعاته الذاتية، لا سيما الفقيه الشيعي الذي يرفض القياس والاستحسان والظنون المطلقة وخصوصاً الاخباري والمحدّث، وهذا الامر يسمح للفقيه بمنح النص مزيداً من السلطة لان المفترض انه خسر كل اوراقه امام هذا النص الديني، لكن الحال ليس كذلك بالنسبة للمتكلم ـ بل والفيلسوف بطريق اوضح ـ فطبيعة المنهج العقلي الذي يتبعه علماء الكلام والفلسفة تتطلب تجهيز البنى التحتية تجهيزاً عقلياً قاطعاً، وهذا يعني ان المتكلم والفيلسوف يدخلان الحوار مع النص محملين بكمٍّ أكبر من المفاهيم التي كان يحملها الفقيه في حقيبته وجعبته، والمفاهيم العقلية القاطعة المحتملة هنا تعطي المتكلم نوعاً من السلطة التي يمكنه بها مضاهاة سلطة النص أحياناً، ومن هنا مارس ويمارس المتكلم والفيلسوف التأويل (بأحد معاني الكلمة) مع النص اكثر مما يمارسه الفقيه، ذلك ان التأويل هنا علاج لأزمة التصادم التي وقعت مع النص هنا او هناك، وتوازن القوى بين المتكلم والنص يسمح له اكثر من الفقيه بممارسة التأويل في قراءته، فإذاً المنهج العرفي في فهم النص كان اقوى حضوراً في الفقه منه في الكلام والفلسفة.

ولا نقصد بالمنهج العرفي ان المتكلم كان يطوّع النص او انه لم يكن صادقاً معه، بل نقصد ان طبيعة التعاطي العرفي مع النص تختلف عن طبيعة التعاطي الكلامي والفلسفي، فحجم اللوازم والخفايا والماورائيات والغيبوية والرمزية و... في المنهج العرفي اقل منه في المنهج الكلامي والكلامي منه في الفلسفي والاخير اقل منه في العرفاني و...

في ظنّ الكاتب هذه هي تجربة علم الكلام تاريخياً مع عدم نفي تجارب مبعثرة قد تختلف وتتخلف.

اما علم الكلام المعاصر فقد وقع في اشكالية صعبة في تعاطيه مع هذا الموضوع في اطار وضعه التاريخي، فمن جهةٍ كان المنهج الكلامي الكلاسيكي اكثر ضرورةً للمتكلم المعاصر، لان هذا المتكلم بدأ يواجه ازمة علاقة بين العلم والدين بل بين التطوّر الغربي والنص الديني فكان الطريق الانسب له هو مواصلة المنهج الكلاسيكي، فهو المنهج الذي كان يمكنه ان يمنحه الوسيلة لإفراغ المشكلة وتبديد شبح الصراع مع الواقع العلمي الحديث.

لكن ومن جهةٍ اخرى كان الطابع الدفاعي الذي وشم علم الكلام المعاصر يفرض عليه رد فعل دفاعي من نوع الرفض فكان المتكلم يصر احياناً اخرى على طابع الأصالة مما يدفعه الى التمسّك بالنص بطريقة عرفية ـ وربما أحياناً حرفية ـ تأكيداً للذات واحساساً بها.

فتجربة الشيخ محمد رشيد رضا وكذلك الشيخ محمد عبده كانت تميل الى الجانب الاول، فيما تجربة العلامة الطباطبائي إلى حدّ معين والشهيد مطهري مع ميلها لهذا الاتجاه فيما يتعلّق بالفلسفة العقلية كانت تميل الى الاتجاه الثاني فيما يخص السياق المحيط بعلم الكلام المعاصر، وهو السياق الماركسي والغربي.

وبالرغم من أن تجارب السيد محمد باقر الصدر والدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري لم تتعاط كثيراً مع النص على الصعيد الكلامي، لكن تجربة العلامة الطباطبائي والسيد فضل الله كانت على درجة ونسبة عالية من هذا التعاطي، فشخصية العلامة الطباطبائي القرآنية ـ كما أسفرها تفسير الميزان ـ واهتماماته المميزة بالنص الديني الفلسفي أي النصوص القرآنية والروائية الفلسفية تركت اثراً بالغاً جداً في إقحامه النص كجزء من مقوّمات العمل الاجتهادي الكلامي بالرغم من النزعة العقلية الحاسمة التي كان يتمتع بها، أي أنه كان يُعنى بالنص الكلامي وإن كان

يرى الصدارة وحق التقدّم للأحكام العقلية والفلسفية، وقد أثرت هذه الشخصية في بعض تلامذته أبرزهم ـ في حدود اطلاعي ـ الشيخ عبدالله الجوادي الآملي الذي مارس احضاراً واسعاً للنص ـ سيما القرآن ونهج البلاغة ـ في نشاطاته الفكرية التي منها ومن أهمها الفلسفة وعلم الكلام.

اما السيد فضل الله فكان حضور النص عنده مميزاً ايضاً ـ (سواء قبل النص الفلاني أو رفضه، فإن حديثنا عن اصل حضور النص في الممارسات الكلامية بقطع النظر عن التقييم له)، وقد كان للشخصية القرآنية التي اتسم بها، وللنزعة الفقهية التي انتمى اليها، وللخطاب التبليغي الذي مارسه دورٌ مميزٌ على هذا الصعيد.

لكن النقطة الاساسية فيما يخص السيد فضل الله تمثلت في دعوته وممارسته الفهم العرفي للنص الكلامي، ونقصد بهذه النقطة انه عندما كان يقرأ النص الكلامي كان يحاول ـ نجح في التطبيق أو لم ينجح ـ ان يتعاطى بروح عرفية مع النص كما هو الحال لدى الفقيه، وفي الحقيقة هناك امران:

الاول: إن تجربة السيد فضل الله كانت تتعامل مع النص من حيث مبدأ الاعتراف به او رفضه نفس التعامل الكلاسيكي، فكما طرح واطاح الفلاسفة والمتكلمون بالعديد من نصوص السنة نتيجة خلفيات معرفية مارس السيد فضل الله هذا الامر أيضاً، فعندما نقرأ موقفه من فكرة الرجعة التي توجد نصوص عليها كان السيد فضل الله ينطلق في اتخاذه الموقف منها من خلفية علمية ذاتية أي بعيدة عن النص، فقد كان يتساءل عن مبرر هذه المسألة؟ هل هو معاقبة الظالمين وهو ما سيحصل يوم القيامة او في مجرد التشفّي وهو ما يحصل ايضاً هناك؟ وانطلاقاً من نفي فهم هذه الفكرة يرفض السيد فضل الله الفكرة نفسها[١]، وهكذا عندما يتحدث عن الولاية التكوينية[٢].

وهذا الوضع يكشف عن ان تجربة السيد فضل الله لا تختلف كثيراً عن سابقاتها في

---

(١) أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣ ـ ١٤.

(٢) أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ١٣.

خصوص هذه النقطة، والفارق الأساسي انما هو في تبدّل المفردات فقط، فبينما يرفض الطرف الآخر بعض النصوص التي تنافي العصمة او نحوها يرفض السيد فضل الله نصوص الرجعة ونحوها، فالقضية تنبع من طبيعة المفردات والا فالمنهج واحد على ما يبدو.

الثاني: اذا وافق السيد فضل الله على نص ولم يقم بطرحه جانباً فهنا يبدأ بالتمايز عن الآخرين ليكون عرفياً في تفسيره، فالسيد فضل الله يرفض ـ مكرراً رفضه هذا ـ مختلف انواع التفسير الرمزي والباطني والصوفي والتأويلي[١]... ويصر على أن الباطن القرآن او عمق القرآن انما يكون من خلال طبيعة المعنى لا من خلال إرادة هذا المعنى من اللفظ.

والسيد فضل الله يصدر في هذه المقولة عن موقف من قضية بطون القرآن وامثالها، فمع أنه كان يرفض مقولة ان للقرآن ظاهراً وباطناً لكنه بعد ذلك التزم بهذه المقولة ليعيد انتاج تفسيرها على ضوء مبانيه في علم التفسير[٢]، فهو يرى بأن البطن القرآني انما هو عبارة عن استيحاءات تتجاوز ظاهر اللفظ دون ان تمارس قطيعةً معه، أي ان نقطة البداية في البطن القرآني انما هي اللفظ نفسه، وهذه النقطة حتى لو جرى تجاوزها فلا يمكن الغاؤها لان العربية والبلاغية القرآنية تتعرض ـ وفق رأي السيد فضل الله ـ لخلل وخدشة حينما نعمد الى تجاوزها ممارسين نوعاً من القطيعة معها على الطريقة الفلسفية ونحوها بنظره، وعليه فالسيد فضل الله يرفض بشدة فصل الباطن القرآني عن الظاهر مهما بلغت درجة العمق في هذا الباطن، وهو بالتالي يرفض بعض التفسيرات التي اطلقها بعض العلماء لدى تفسيره قضية الباطن القرآني حيث ذهب هذا البعض الى

---

(١) أنظر «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق، ص٤٢، وأنظر تفسير «من وحي القرآن»١: ٨ـ١٨.

(٢) اما الموقف القديم فانظره في سلسلة مفاهيم إسلامية عامة، وأما الموقف اللاحق فانظره في تفسير «من وحي القرآن»١: ٨ـ١٨.

ان الباطن انما يتصل بالمتكلم لا بالكلام، والسبب في التعبير بباطن القرآن عنه حينئذٍ هو التقارن الذين يحصل بين الكلام القرآني لحظة صدوره من متكلمه وبين المعنى الباطني الموجود في ذهن المتكلم دون ان يقوم هذا التقارن على علاقة ربط بين اللفظ القرآني ونفس المعنى الباطني[١]، فهذا التفسير لفكرة بطون القرآن يحدث درجة من القطيعة ويحاول شكلياً ان يبقى على مبرر للربط بين كلمتي الباطن والقرآن.

وانطلاقاً من هذه القاعدة النظرية التي يراها فضل الله، وليست بقاعدة جديدة على الفكر الاسلامي فقد مال اليها الكثير من العلماء كان من ابرزهم في الفترة المتأخرة العلامة الشيخ محمد جواد مغنية الذي تميز بنهج شديد العرفية في فهم النص سيما الكلامي، وكتابه «تفسير الكاشف» شاهد على درجة هذه العرفية، وحتى السيد عبدالاعلى السبزواري الذي كان متحفظاً جداً ازاء توسعات المنهج الفلسفي في مباحث الالفاظ في علم اصول الفقه التي تعبر عن منهج فهم النص في الفكر الاسلامي المدرسي لم تكن لديه هذه الدرجة من العرفية في تفسيره (مواهب الرحمن)[٢].

انطلاقاً من هذه القاعدة برز العرفي لدى السيد فضل الله في موضوع عصمة الانبياء كمثال، فقد سجل السيد فضل الله ملاحظات على ادلة عصمة الانبياء الواردة في كتب الكلام الاسلامي الشيعي، ورأى انه لا بد من إعادة النظر فيها انطلاقاً من طبيعة تحديات المرحلة[٣]، وبالرغم من انه قدّم دليلاً على مبدأ العصمة رأى فيه انه الدليل

---

(١) راجع كفاية الأصول، الآخوند كاظم الخراساني، نشر جماعة المدرسين، قم، ص ٥٥ ـ ٥٦، وانظر مناقشة وتوضيح هذا الرأي عند السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي في «محاضرات في أصول الفقه» بقلم محمد اسحاق الفياض، انتشارات امام موسى صدر، إيران، ص٢١٣.

(٢) فقد امتازت الدورة الأصولية الكاملة للسيد عبد الأعلى السبزواري بالتغاضي عن التعقيدات التي خاض فيها علم الأصول في مباحث الألفاظ وغيرها، ومن هنا بلغت دورته الكاملة مجلدين فقط، وهي كتاب «تهذيب الأصول».

(٣) «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٦٢.

الابرز القادر على اثبات العصمة بشموليتها[١]، وبالرغم من انه لم يبد ممانعة فيما يخص قضية جبرية العصمة انطلاقاً من مبدأ الفضل والاستحقاق في العطاء الإلهي والذي كانت المناقشات حادة فيه في تاريخ الكلام الإسلامي[٢]... بالرغم من كل ذلك تعامل بدرجة عرفية واضحة مع تفسير الآيات القرآنية الواردة فيما يخص خطأ او ذنوب الانبياءعليهم السلام، والذي يطالع نتاج السيد فضل الله التفسيري على هذا الصعيد[٣]، لا يمكنه من ناحية منهجية ان يوافق على مبدأ العصمة عنده بالشكل المرعي الاجراء لدى مشهور الشيعة، وهو ما صرّح هو به على صعيد علم الامام[٤] الذي بتقليص الاطلاقية فيه يفسح المجال لاحداث ثغرات في نظرية العصمة.

وبعيداً عن الموقف الواقعي للسيد فضل الله حول العصمة، لكن الشيء الذي يلاحظ في قراءته التفسيرية لنصوص الانبياء القرآنية هو أنه كان يحاول (وفي ظني كان يتحفّظ قلقاً في نفس الوقت) ان يطلق يد العرفية في فهم هذه النصوص، والتي تعد من اكثر النصوص حساسيةً لدى الشيعة من الناحية العقائدية، واذا افترضنا ان السيد فضل الله كان مقتنعاً واقعاً بالمفهوم الشيعي للإمامة على نطاق المواصفات فهذا يدلّل على تذبذب وقلق واضطراب منهجي عنده، لاننا اذا قرأنا منهج تعاطيه مع نصوص

---

(١) انظر الندوة ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٣ و٢٦٥ ـ ٢٦٧.

(٢) الندوة ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣) انظر في تفسير «من وحي القرآن» موارد تفسيره الآيات المتعرّضة لما وقع جدل فيه حول قدحه في العصمة أو عدم قدحه فيها، من قبيل قصة آدمعليه السلام كما في الجزء الأول من التفسير، وقصة عبس كما في الجزء الرابع والعشرين منه، وقصة يونسعليه السلام كما في الجزء التاسع عشر منه، وقصة نوحعليه السلام وموضوع ولده وكذلك قصة يوسفعليه السلام مع امرأة العزيز كما وردتا في الجزء الثاني عشر من التفسير، وقصة موسىعليه السلام في قتله القبطي كما في الجزء السابع عشر، وإيمان إبراهيمعليه السلام في موضوع رؤية الشمس والقمر وقوله «هذا ربي» كما في الجزء التاسع من التفسير نفسه... إلى غيرها من الموضوعات المعروفة في علمي الكلام والتفسير.

(٤) الندوة ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

الانبياء (لا مفردات التعاطي) فلا يمكننا ان نوافق على البرهان الذي قدّمه لعصمة الانبياء اذا اراد من هذا البرهان أن يمتد للانبياء جميعاً سيما وان السيد فضل الله يؤكد على غرابة ظاهرة الاصرار القرآني على بيان عيوب او نواقص او... في الانبياء الى حد ورود نصوص قرآنية كثيرة وليس نصاً أو نصين عابرين[١].

ان تجربة التعاطي مع نصوص الانبياء ـ التي يرى البعض ان فضل الله تفرّد بها[٢] فيما يصرّ البعض الآخر على ان لها نماذج سابقة في الفكر الشيعي[٣] ليحاول منحها الشرعية التاريخية المتسمة بالقداسة ـ هذه التجربة تبين لنا من الناحية المنهجية ـ مهما كان موقفنا منها ومن مدى نجاحها ـ مدى طفو الخطاب العرفي والفهم العرفي للنص الكلامي الديني عند فضل الله، وهو ما يجعلنا نصنفه ـ في الاطار المنهجي ـ بأنه أحد القلائل من المتكلمين الشيعة المعاصرين الذين اعتمدوا هذا النمط من فهم النص الكلامي، وفي تقدير وظن الكاتب فإن السيد فضل الله يملك مقداراً اكبر من التطبيقات العرفية التي لم يفصح عنها او افصح عنها بطريقة غير شفافة لأسباب لا تعنينا هنا.

ونتيجة ما نريد تأكيده هنا هو ان السيد فضل الله مثّل مرحلة متقدمة من التعاطي العرفي مع النص الكلامي واعادة فهمه على غرار الفهم الفقهي للنصوص الفقهية الدينية في القرآن والسنة الشريفة، وهذا الباب لو تسنّى له ان ينفتح فإنه سوف يحدث تغيرات عديدة في بنية الجسم الكلامي سيما الشيعي، وسيعيد إحضار النصوص بشكل مختلف عما كان الحال عليه لدى بعض المتكلمين الآخرين.

---

(١) «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، مصدر سابق: ٦٢.

(٢) انظر كنموذج كتاب «الانبياء فوق الشبهات»، محمد محمود مرتضى العاملي، دار السيرة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م، ص٢٧، ولاحظ كتاب «خلفيات كتاب مأساة الزهراءعليها السلام» للسيد جعفر مرتضى العاملي في مجلدات ثمان، فهو مخصّص لقراءة هذه الظاهرة عند السيد فضل الله.

(٣) «مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني»، عبدالسلام زين العابدين، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، والكتاب هدفه وجوهر فكرته التركيز على هذه الفكرة، وانظر بالخصوص المقدمة سيما ص٩ ـ ١٠.

ولا نعني بالموافقة على المنحى العرفي في فهم النص الديني الكلامي عند السيد فضل الله اعترافاً بكافة النتائج المنبثقة عن استخدام هذا المنهج، فقد اختلف الفقهاء فيما بينهم ـ بالرغم من توافقهم وتفاخرهم باستخدام المنهج العرفي ـ في فهم النص القانوني، وهذا شيء طبيعي، فالموافقة على التوجه العرفي للسيد فضل الله في فهم النص الكلامي لا تعني بالضرورة الموافقة على النتائج التي خرج منها في قراءته هذه للنص نفسه.

كما لا تعني هذه الموافقة تجاهلاً للجدل التاريخي والمعاصر حول أصالة العقلانية وأصالة النصيّة، حيث تلعب هذه الفكرة ـ الجدل دوراً في تحديد الموقف من المنهج العرفي لقراءة النص الكلامي، ولذا يطالب أي متكلم، بل أي مفكر وباحث ديني، بتحديد موقف حيال هذه البنية التحتية للمعرفة الدينية ككل.

الفصل الثالث

مطالعات عقلانية في قضايا كلامية

المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول

(بيان جديد لنظرية الفطرة)

د. أحمد القراقي(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

توظيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي

١ ـ استخدم العلماء المسلمون نظرية الفطرة لإثبات مدعيات كثيرة، وبشكل عام، طرحت هذه النظرية في مجالين مختلفين:

١ ـ١ ـ **مجال الأمور الاعتبارية وخاصة الأحكام القانونية والأخلاقية:** كان الهدف من طرح نظرية الفطرة في هذا المجال، صياغة مبنى معقول ورصين لقبول الأحكام والإلزامات القانونية والأخلاقية للدين. وقد فسرت «فطرية الدين» في هذا المجال بشكلين متفاوتين على أقل تقدير:

١ ـ١ ـ١ ـ يفترض التفسير الأول أو يثبت وجود خصال مشتركة ثابتة بين جميع البشر، وبناء عليه، يبيّن فطرية النظام الحقوقي والأخلاقي للدين، والمراد من «الفطري»

(*) باحث وكاتب، من أبرز المهتمّين بفكر أستاذه عبدالكريم سروش توضيحاً وتصحيحاً وتلخيصاً.

هنا، مجاراة الطبع الإنساني، وهذا هو التفسير الشائع بين علماء المسلمين.

٢ ـ١ ـ١ ـ يعتبر التفسير الثاني «فطرية» الدين ـ ونظامه الحقوقي والأخلاقي بالذات ـ إنسانيته. أي أنه نفي التكليف بما لا يطاق؛ فالمراد من كون الدين فطرياً، أنه يراعي طاقة الإنسان وميزان تحمّله وحقوقه الطبيعية والأولية[1].

٢ ـ١ ـ مجال الأمور غير الاعتبارية: وقد استخدمت نظرية الفطرة في هذا المجال على مستويين متفاوتين:

١ ـ٢ ـ١ ـ استخدام علمي ـ وجودي[2]: سعى بعض العلماء ـ وبالاعتماد على نظرية الفطرة ـ أن يثبتوا وجوداً خاصاً كوجود الله سبحانه وتعالى في العالم الخارجي، أو حالة خاصة لوجود ما كالميل عند الإنسان للخالق في عالم الباطن، وبعبارة أخرى، تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث موجودات العالم؛ لذا تعدّ نظرية في علم الوجود.

٢ ـ٢ ـ١ ـ استخدام معرفي (إيبستمولوجي)[3]: تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث المعتقدات لا الموجودات بما هي موجودة، والاستخدام المعرفي لهذه النظرية يتم ـ أيضاً ـ على مستويين:

أ. إثبات حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة: شكّك كثير من منتقدي الفكر الديني بصدق الاعتقاد بوجود الله وحقانية الدين، وفي المقابل سعى بعض علماء الدين للدفاع عن حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة، وأهم هدف سعى هؤلاء لتحقيقه كان إثبات كون الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهم معتقد ديني ـ أمراً فطرياً؛ أي أن إثبات حقانية هذا المعتقد وصدقه لا يحتاج إلى برهان أو دليل، وأقاموا

---

(١) هذا الرأي للدكتور عبدالكريم سروش الذي تناوله مفصلاً في أبحاث «أسباب إقبال الناس على الأنبياء».

(٢) Ontological.

(٣) Epistemological.

براهين عدة لإثبات ذلك، أهمّها تمسّكهم بـ «العلم الحضوري» و «الإدراك الوجداني».

ب. **إثبات معقولية المعتقدات الدينية:** يشكّك كثير من منتقدي الفكر الديني اليوم بمعقولية المعتقدات الدينية بدل التشكيك في صدقها، أي أنهم يعدّون الاعتقاد بوجود الله وقبول حقانية الدين أمراً غير معقول، بل مرفوض عقلاً رفضاً تامّاً، فإذا قبلنا بافتراض كون المعتقدات الدينية غير عقلانية، فلا معنى للحديث عن صدقها أو كذبها، فالبحث عن معقوليتها مقدّم على البحث عن صدقها، وإن لم تستلزم معقولية معتقد ما صدقه، لكن إثبات صدقه يستلزم افتراض معقوليته.

فهل يمكننا تقديم بيان لنظرية الفطرة يكشف معقولية المعتقدات الدينية؟ وبعبارة أخرى، هل يمكننا الادعاء بأن الاعتقاد بوجود الله، بوصفه أهمّ معتقد ديني، أمر فطري، بحيث يغدو الإقرار به دون الاستناد إلى الشواهد والبراهين أمراً معقولاً؟

يهدف هذا البحث إثبات هذا الأمر؛ لذا ندرس أولاً الأساس المعرفي لهذا المدعى[١].

---

(١) لأساس الفلسفي ـ المعرفي لهذا المدعى مأخوذ من آراء «علماء المعرفة البروتستانتيين»، Reformed epistemologists) وخاصة «الفين بلانتينجا». للتعرف بشكل مفصّل على آراء بلانتينجا راجع المصادر التالية:

١ - Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational?" C.F.Delaney ec. Rationality and Religious Belief, University of Notre Dame Press 1979 Ch.1, PP. 7-27.

٢ - ..., "Reason and Belief in God", Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief God, University of Notre Dame Press, 1983. Ch.1. PP. 16-93.

٣ - ..., "Coherentism and the Evidentialist objection to Belief in God", Robert Aud: and William J. Wainwright, eds. Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. Cornel University Press, 1986.Ch.4, PP. 109-138.

٤ - M. Peterson, w. Husker, B. Reichenbach, D. Basinger. Reason and Religious Belief. Oxford University Press, 1991, Ch.7, PP. 117-127.

٥ ـ فلسفة الدين، جون هيغ، ترجمه للفارسية: بهرام راد، تنقيح: بهاء الدين خرمشاهي، ط١، طهران: انتشارات الهدى، ١٣٧٢ هـ. ش. (١٩٩٣)، الفصل السادس.

٦ ـ محمد لغنهاوزن، تبيين تجربه هاى دينى (بيان التجارب الدينية): ٣٠ ـ ٣٤، ترجمه للفارسية:

المقصود بمقولة «المعقولية»

أ ـ يقضي التصوّر السائد بأن «المعقولية» في الأمور النظرية تعني تناسب الدليل والمدعى، أي أن الادعاء الذي يمتلك أدلةً وشواهد تناسبه، يعدّ معقولاً، ويتضمن هذا التعريف إلزاماً، أي إنه يقول لنا: «تكلم بقدر ما تملك من أدلة»، وقد سمّي هذا التصور للمعقولية بـ «الدليلية»[1].

ب ـ ذكر الدليليون الشروط التالية للقبول بمنظومة المعتقدات الدينية:

١ ـ من الخطأ القبول بالدين، إلا أن يكون هذا القبول أمراً معقولاً.

٢ ـ من غير المعقول القبول بالدين، إلا أن يكون ذلك الدين مؤيداً ومقبولاً من قبل سائر معتقدات الفرد، التي تكون مدعومةً بالأدلة والبراهين.

بعبارة أخرى، لا دين مقبول إلا أن يكون معقولاً، ولا دين معقول إلا أن يكون مستدلاً.

كان لهذا التصور رواج واسع لدى كثير من مؤيدي ومنتقدي الفكر الديني على السواء، فادّعى المنتقدون ـ بناءً على هذا ـ أن أدلة إثبات وجود الله فقدت قوّتها وإتقانها وانسجامها، خاصّةً بعد كانط[2]، وأضافوا إلى ذلك مسألة الشرور، فأصبحت مؤيداً قوياً لنفي وجود الله، وفي المقابل سعى المتدينون إلى إثبات انسجام الأدلّة التقليدية على وجود الله أو إعادة صياغتها، على الرغم من قبولهم لتصوّر الدليليين، كما نفوا أن تشكّل مسألة الشرور نقضاً قاطعاً للاعتقاد بوجود الله.

وعلى أي حال، تلزم الدليلية المتدينين بإقامة أدلّة وشواهد متناسبة لإثبات معقولية منظومتهم العقائدية، وفي حال عدم تمكّنهم من ذلك، تنكر معقولية اعتقاداتهم الدينية وشرعيتها، وعلى هذا النحو دخلت «الدليلية» السجال في معقولية المعتقدات الدينية،

محمدرضا اثنى عشري، مجلة كيان، السنة الثانية، العدد التاسع، ٧ و٨/ ١٣٧١ هـ. ش. (١٠ و١١/ ١٩٩٢).

(١) Evidentialism.

(٢) عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية(1804-1724) Emmanuel Kant

لكن هل «الدليلية» نفسها مبتنية على أساس متين؟

ج. افترض غالب الفلاسفة الدليليين بناءً معرفياً خاصاً يدعى بـ «المبنائية الشديدة أو الكلاسيكية»[1]، ويقسم المبنائيون مجموعة معتقدات أي نظام عقائدي إلى قسمين:

١ ـ **المعتقدات الاستنتاجية**: وهي الاعتقادات التي استنتجت من سائر المعتقدات، فتكون مدعومةً بالأدلّة.

٢ ـ **المعتقدات الأساسية**: وهي التي لم تستنتج من معتقدات أخرى، بل تعدّ الأساس لسائر المعتقدات، أي أن معارفنا العقائدية جميعها مبتنية عليها.

فالشرط في كون معتقد ما «أساسياً» إنما هو عدم استنتاجه من معتقد آخر، لكن في بعض الأحيان تقبل بعض المعتقدات بالطريقة الجذرية عن خطأ، فعلى سبيل المثال، نعتقد باستحقاق شخص ما للعقوبة، لأنه لا يعجبنا، معتقد كهذا وإن حصل بطريقة المعتقدات الأساسية، لكنه غير معقول، لكن في ظروف أخرى قد يكون القبول بالمعتقدات التي تحصل بالطريقة الجذرية (أي التي لم يؤيدها معتقد أو يدل عليها) أمراً معقولاً، ويسمى هذا الصنف بـ «المعتقدات الأساسية حقاً»[2].

وتعتقد «المبنائية الكلاسيكية» أن من غير الممكن أو من المستحيل أن يقع خطأ في «المعتقدات الأساسية حقاً»، وفي الحقيقة، يعود تمايز هذا المنهج عن غيره في المعيار الذي قدمه للتمييز بين «المعتقدات الأساسية حقاً» وبين غيرها من المعتقدات، وقد دوّن هذا المعيار ببيانين:

البيان القديم (يعود للقرون الوسطى): قضية p عند s «أساسية حقاً» إذا ـ وفقط ـ كانت عند s من الحقائق والبديهيات الأولية أو من البديهيات الحسية[3].

البيان الجديد: قضية p عند s من «المعتقدات الأساسية حقاً»، إذا ـ وفقط ـ كانت p

(١) Strong / Chassical foundationalism.

(٢) Properly basic beliefs.

(٣) Evident to the senses.

عند s من الحقائق والبديهيات الأولية أو من المعتقدات البديهية التي لا تخطأ[١].

المقصود هنا بـ «الحقائق والبديهيات الأولية» المعتقدات التي يكفي تصوّرها لتصديقها، كالحقائق البسيطة في الرياضيات، و«البديهيات الحسية» تعدّ معتقدات حول المدركات الحسية، كأن يقال: «توجد شجرة هنا»، و«المعتقدات البديهية» معتقدات تعكس التجارب المباشرة للشخص، كأن يقول: «أنا الآن أرى شجرة هنا».

إذن، يعتقد القائلون بالمبنائية الكلاسيكية أن الشرط في قبول معتقدٍ ما على أنه معقول ومبرّر، أن يكون من الحقائق والبديهيات الأولية، أو البديهيات الحسية، أو المعتقدات البديهية، أو يكون قد استنتج من هذه المعتقدات بطرق منطقية مقبولة.

د ـ تعيّن المبنائية الكلاسيكية معيار التمايز على صورة حكم قبلي وغير تجريبي[٢]، وتواجه إشكالين في ذلك:

١ ـ هل معيار التمايز عندهم معقول، وعليه يكون مقبولاً؟ ما لا شك فيه، أن هذا المعيار ليس بديهياً بالذات، كما لم يعد من المدركات الحسية أو التجارب المباشرة، إذاً فهو معقولاً فقط إذا كان مستنتجاً بطريقة منطقية من المقدمات البديهية أو المعتقدات البديهية، لكن لم يقدم لنا القائلون بهذا المعيار استنتاجاً كهذا، ويبدو من المستحيل استنتاج معيار كهذا من تلك المقدمات، وعلى أي حال، ماداموا لم يقدموا هذا الاستنتاج، فبناءً على رأيهم، هذا المعيار غير معقول وفي النتيجة غير مقبول.

٢ ـ لا تلاحظ هذه المدرسة نظام المعتقدات المعقول القائم بالفعل بسبب طبيعتها غير التجريبية والقبلية، وبسبب الصيغة الأمرية[٣] التي يكتسبها معيار التمييز الذي قدّمته، ولذا تخرج كثير من المعتقدات المقبولة من دائرة المعقولات، فإذا كان هذا الرأي صائباً، فكثير من معتقداتنا التي كنا نتصورها معقولة، ستغدو غير معقولة.

---

(١) Incorrigible.

(٢) Aperiori.

(٣) Normative.

هـ ـ يجب الالتفات إلى عدّة نقاط مهمة في مجال نقد المبنائية الكلاسيكية:

النقطة الأولى: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني بالضرورة رفض الدليلية، فهذان التصوّران غير متكافئين منطقياً، إلا أنّ بعض الفلاسفة يرى أن رفض المبنائية الكلاسيكية من الصعب جداً أو من المحال أن لا يؤدي إلى رفض الدليلية، بحيث يخلق العراقيل في طريق الاعتقاد بوجود الله.

النقطة الثانية: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني رفض المبنائية من الأساس، بل من الممكن إعطاء صورة معدّلة عن المبنائية، على أساس بعض التعاليم الأساسية المقبولة عندها، بحيث تمتلك هذه الصورة الجديدة المواصفات التالية:

١ ـ لا تعتبر «أساسية المعتقد حقاً» مستلزمةً لصدقه.

٢ ـ يفترض صحة البناء العام للمعرفة، ومن ثم بناء أمور أخرى عليه، أي لا يُستبدل النظام المعرفي القائم بنظام مثالي أو إصلاحه من الجذور.

و ـ تقبّل المبنائية المعدّلة القضيتين التاليتين:

١) تعتبر مجموعة من المعتقدات في أي نظام اعتقادي ومعرفي معقول «أساساً»، أي لم تبن على عقائد أخرى.

٢) يجب أن تكون المعتقدات غير الأساسية في أيّ نظام عقائدي ومعرفي معقول مؤيدةً من قبل أسس ذلك النظام وإن بدرجة بسيطة.

ويرفض هذا البيان من المبنائية المعيارَ الضيق الذي حدّدته المبنائية الكلاسيكية.

ز ـ «المعتقدات الأساسية حقاً» في المبنائية المعتدلة، هي المعتقدات التي لم تستنتج من سائر المعتقدات، ويتم التوصل إليها بصورة جذرية، وعلى سبيل المثال، بإمكاننا في ظروف معيّنة، عدّ المعتقدات التالية معتقدات «أساسية حقاً»:

١ ـ المعتقدات المبتنية على الإدراك الحسي؛ مثلاً: أنا أرى وردة أمامي.

٢ ـ المعتقدات المبتنية على الذاكرة؛ مثلاً: أنا تناولت طعام الفطور اليوم.

٣ ـ المعتقدات التي تعكس حالةً نفسية أو ذهنية أو روحية خاصة؛ مثلاً: هو غضبان.

بعبارة أخرى، إذا راجعنا معتقداتنا المعقولة، فسنرى أننا قد نعتقد بأمور من دون الاستناد إلى معتقدات أخرى تحت ظروف معينة، كاعتقادنا: «إني تناولت طعام الفطور اليوم». إذاً لو كنا معتقدين بهذا الأمر على سبيل المعتقد الأساسي، نكون قد توصلنا إلى معتقد من المعتقدات الأساسية حقاً، كما يمكننا التوصل إلى هذا المعتقد من خلال القرائن والشواهد وعلى أساس سائر المعتقدات، فمثلاً: بإمكاننا استنتاج «أننا تناولنا طعام الفطور اليوم»، من آثار الطعام على ثيابنا، وفي هذه الحالة لا يكون هذا المعتقد أساسياً.

وبهذا يتبيّن أن المعتقد الذي يمكنه أن يكون «معتقداً أساسياً حقاً» تحت ظروف معينة، ولا يكون كذلك تحت ظروف أخرى، من الواضح أن الإيمان بمعتقد أساسي حقاً لا يستلزم صدقه، لكن الإيمان به أمر معقول ومقبول.

ح ـ هل المعتقدات الأساسية حقاً لا تمتلك أساساً[١]؟ أي هل الاعتقاد بها أمر معقول ومقبول؟

يبدو أن كل اعتقاد يكون مبرراً ومقبولاً[٢] بطريقتين على الأقل:

١ ـ إذا استنتج المعتقد من معتقدات مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون الاعتقاد مؤيداً بـ «قرائن استنتاجية»[٣]، وبإمكاننا تسميته للاختصار بـ «الأمارة»[٤].

٢ ـ إذا استند المعتقد إلى ظروف وتجارب مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون المعتقد مؤيداً بـ «قرائن غير استنتاجية»[٥]، وتسمّى هذه القرائن للاختصار بـ «الأساس» أو «القاعدة»[٦].

---

(١) Groundless.

(٢) Justified.

(٣) nferential evidence.

(٤) Evidence.

(٥) None - inferential evidence.

(٦) Ground.

لا تستند المعتقدات الأساسية حقاً إلى «أمارة» بالمعنى الدقيق، أي أنها لم تستنتج من معتقدات أخرى، لكن لا تعتبر فاقدةً للقاعدة والأساس، فالمعتقدات الأساسية ناتجة عن نوع خاص من التجارب ومسبوقة بمجموعة من العوامل والظروف، فلو كانت تلك العناصر مقبولةً في مجموعها، تصبح المعتقدات مقبولةً أيضاً، وعليه لو افترضنا أن قضية «أرى وردةً أمامي»، معتقد أساسي حقاً، سبب حصولها مجموعة من الظروف البيئية والفسيولوجيا والإدراك الحسي (النظر)، فإذا اعتبرنا النظر صائباً (عادةً) ولا نملك دليلاً لتخطئة الظروف البيئية والفسيولوجيا، فسيكون اعتقادنا بتلك القضية أمراً مقبولاً، إذاً تلك العملية الإدراكية والظروف والعناصر الخارجية والداخلية أصبحت أساساً لقبول ذلك المعتقد، وبإمكاننا اعتبارها أساساً لذلك الاعتقاد.

ملخص القول: قد يغدو أيّ معتقد «أساسياً حقاً» في ظروف معينة، أي أن الظروف تعدّ أساساً لقبول ذلك الاعتقاد، وإذا توسعنا في الأمر، نعدّها أساس ذلك الاعتقاد، إذاً المعتقدات الأساسية ليست بالضرورة فاقدة للأساس، لذا نستطيع القول: إن «في ظل ظروف c، معتقد p أساسي حقاً عند s» أو«s مبرّر في اعتقاد p بوصفه معتقداً أساسياً في ظروف c».

ط ـ ما هو معيار تمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها في رأي المبنائية المعدّلة؟

ترفض المبنائية المعدّلة المعيار المحدود الذي تتبناه المبنائية الكلاسيكية، كما مرّ الحديث عن ذلك، مما يجعل من الضروري إعطاء معيار جديد للتمييز، وفي غير هذه الحالة، من الممكن عدّ أي معتقد ـ مهما كان سخيفاً ـ معتقداً أساسياً؛ لكن في الواقع، نفي معيار المبنائية الكلاسيكية لا يسبّب اعتبار جميع المعتقدات أساسيةً، حتى لو كانت سخيفة، وإن لم يقدّم لنا معيار بديل، كما أن إلغاء معيار امتلاك المعنى في المذهب الوضعي (أي قابلية الاختبار) لا يستلزم إطلاقاً اعتبار أيّ كلام فارغ ذا معنى، من هنا يرفض أغلب الفلاسفة اليوم المعيار المذكور، لكنهم يعتبرون الجملة القائلة: «غداً طيسفون من نيويورك سبت» فاقدة للمعنى إطلاقاً.

وفي الحقيقة، يبدو أن الكلام حول طريقة تعيين معيار التميز أهمّ من إعطاء المعيار نفسه، إذاً قبل السؤال عن «ما هو معيار التمييز؟»، يجب أن نسأل: «كيف يمكننا إعطاء معيار للتمييز بين المعتقدات الأساسية عن غيرها؟».

ي ـ أشرنا سابقاً إلى أن عدم الانسجام الداخلي وضيق معيار التمييز وانحصاره في المبنائية الكلاسيكية ناشئ عن طبيعتها المسبقة وغير التجريبية، فلأجل أن يكون معيار التمييز بعيداً عن الإيرادات المذكورة، يجب الاستفادة من الطرق البعدية وتحديداً الطريقة «الاستقرائية»، وللحصول على معيار كهذا، يمكننا اتّباع الخطوات التالية:

١ ـ جمع عينات من المعتقدات الحقيقية والفعلية للناس، والتي نراها معقولة ومبرّرة.

٢ ـ نسأل أنفسنا عن سبب قبولنا لكلّ واحد من هذه المعتقدات. هل نقبلها لأن سائر معتقداتنا تؤيدها؟ أي هل نقبلها لأننا استنتجناها من سائر معتقداتنا؟ أو لأن بإمكاننا افتراضها من المعتقدات المعقولة وإن لم تؤيّدها سائر معتقداتنا؟

١ ـ نسمّي هذا القسم من المعتقدات «أساسية حقاً».

٢ ـ نقدم فرضية لتحديد معيار التمييز بناءً على هذا القسم من مصاديق المعتقدات الأساسية، ونختبر مصداقيتها باستخدام النماذج المتوفرة لدينا، وإذا اقتضى الأمر نجري عليها التعديلات اللازمة.

لكن إعطاء معيار للتمييز يحتاج إلى بحث طويل، ولا يمكن التوصل إليه بسهولة، وعلى الرغم من ذلك، يجب الالتفات إلى النقاط التالية:

١ ـ عدم إعطاء معيار للتمييز لا يسبّب غلق باب الحوار، ولا ينفي التفاوت بين المعتقدات الأساسية وغير الأساسية.

٢ ـ من الممكن القبول ـ بشكل إجمالي ـ بأن كون المعتقدات أساسيةً حقاً متوقف على ظروف معينة، وفي تلك الظروف يصبح معتقدٌ ما أساسياً حقاً عند فرد معيّن.

٣ ـ لا يوجد دليل مسبق يثبت أن البحوث المذكورة توصلنا إلى نتيجة واحدة.

أي من غير المعلوم أن نتوصل إلى نتيجة يقبلها الجميع بعد خوضنا مسار البحث

لتعيين معيار التمييز، ولا يستبعد أن توصلنا الطريقة الواحدة إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة ليست رهينة المنهج فحسب، ذلك أنّ الأحكام القبلية والافتراضات المسبقة التي تهيئ الأرضية لتطبيق المنهج، تلعب دوراً في تعيين النتائج.

ك ـ ملخص الكلام، أن في أيّ نظام عقائدي معقول، يعتبر القبول ببعض المعتقدات من دون الاستناد إلى شواهد أو أدلة أو قرائن، أمراً معقولاً، ونسمي هذه المعقدات «أساسية حقاً».

من ناحية أخرى، الهدف من هذا المقال، كما مرّ، إثبات أن «الاعتقاد بوجود الله (بصفته أهمّ معتقد ديني) أمر فطري؛ أي قبوله من دون الاستناد إلى القرائن والشواهد والأدلة، أمر معقول». (انظر الفقرة ٢ ـ٢ ـ١ من ب) وبإمكاننا الآن بيان المسألة بصورة أخرى: «هل الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهمّ معتقد ديني ـ أساسي حقاً؟».

هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسي حقاً؟

١ ـ٣ ـ **أولاًـ** عامّة المتدينين واثقون من أن الإيمان بالدين أمر مسموح به عقلاً؛ أي يعتبرون الاعتقاد بوجود الله أمراً معقولاً، فإذا لم يستنتجوا هذا المعتقد من سائر معتقداتهم، أي توصلوا إليه بطريقة جذرية، فسيكون معتقدهم هذا أساسياً حقاً.

ثانياً ـ لا يستند الاعتقاد بوجود الله عند كثير من المؤمنين إلى شاهد أو دليل، وهو أيضاً غير مستنتج من اعتقاد آخر، ويعتبر المؤمنون أنفسهم محقين ومجازين عقلاً بأن يؤمنوا بوجود الله، وإن لم تكن لديهم أدلة على ذلك، أو لم يعتقدوا بوجود أدلة، أو لم تكن هناك أية أدلة بالفعل، إذاً حسب اعتقادهم، الإيمان بالله معتقد معقول من دون استناده إلى معتقدات أخرى.

ثالثاً ـ يحتاج الادعاء المذكور إلى تمحيص أكثر، فمن الممكن الحصول على بعض المعتقدات الأساسية حقاً عند المؤمنين، وعلى سبيل المثال، يرى مؤمن وردة في ظروف معينة، ويعتقد بأن «هذه السماوات صنع الله»، أو يقرأ كتاباً سماوياً، ويعتقد بأن «الله

يتحدث إليّ»، أو حينما يعصي، يعتقد بأن «الله غير راض عن أفعالي الخاطئة»، أو يحسّ بالرضى والراحة ويعتقد بأن «الله قد غفر لي» و...

ومن الممكن أن يعتقد المؤمن بهذه الأمور بطريقة جذرية، إذاً تصبح هذه المعتقدات من معتقداته الأساسية حقاً، وفي جميعها يجب الالتفات إلى النقاط المهمّة التالية:

١ ـ لا يوجد حديث مباشر عن «أن الله موجود» في تمام الموارد التي ذكرناها، لكن وجود الله شرطٌ لصدق المعتقدات التي تتكلّم عن صفات الباري وأفعاله، إذاً بتساهل بسيط نستطيع اعتبار وجود الله معتقداً أساسياً حقاً.

٢ ـ تكون النماذج المذكورة أساسية حقاً إذا حصلنا عليها بطريقة جذرية كما أشرنا سابقاً، فعلى سبيل المثال، لو رأى أحد وردةً، ثمّ تأمل في نظمها الفائق، واستنتج من ذلك وجود ناظم اسمه «الله»، لم يكن معتقده في أن «هذه الوردة مخلوقة لله» أساسياً، لكن لو نظر أحد إلى وردة، ورأى بأنها مخلوقة الله، يكون معتقده هذا أساسياً.

٣ ـ ليست النماذج المذكورة أموراً نادرةً أو خاصة بالعرفاء وعلماء الأديان، بل يمكن حصول تجارب كهذه للمتدينين كافة.

ملخص الكلام: إن حصول الاعتقاد بوجود الله وسائر المعتقدات في أفعال الباري وصفاته يكون بطريقة جذرية للذين جرّبوا حضور الله وأثره في ظروف معينة، وتكون هذه المعتقدات معقولة ومبررة لديهم؛ إذاً فهي أساسية حقاً.

ومن الواضح أن هذه المعتقدات تعتبر أساسيةً حقاً عند المتدينين؛ دون أن تسبب هذه المسألة قدحاً في أنها «أساسية حقاً»، فالمعتقد الأساسي دائماً يكون أساسياً لدى جماعة معينة.

٢ ـ ٣ ـ ترد عدة أسئلة عن المدعيات آنفة الذكر:

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ألا يجعل هذا البيان المعتقدات الدينية ماوراء العقل، وأرفع من أن ينالها النقد؟ بعبارة أخرى، أليس هذا البيان شكلاً آخر للإيمانية (Fideism)؟

يبدو أن الأمر ليس على هذا النحو، فبناءً على البيان المذكور (تحت رقم ١ ـ ٣)،

معتقدات الأفراد ليست نزيهة عن التقييم العقلاني، بل المدعى هو أن المعتقدات الدينية تستطيع أن تكون معقولة ومقبولة، حتى لو لم تؤيدها أي قرينة، فلا ينافي هذا البيان التدقيق العقلاني في المعتقدات الدينية.

٢ ـ٢ ـ٣ ـ هل جعل الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، لا يسبب فقدان هذا الاعتقاد أسسه؟

كما أسلفنا (رقم٢ من محور ح)، لا يستلزم اعتبار المعتقد أساسياً حقاً، أن يكون بلا أساس.

٣ ـ٢ ـ٣ ـ ألا يفسح اعتبار الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، المجال لاعتبار أي معتقد ـ مهما كان سخيفاً ـ أساسياً؟ أي ألا نروج بذلك للتضاد مع العقل؟

يمكننا الإجابة بإحدى طريقتين، بناءً على قصد الناقد:

١ ـ إذا كان القصد من هذا السؤال أن على المتدينين القبول بالمعتقد الخرافي الفلاني، كعودة اليقطينة الكبيرة[1] على أنه أساسي حقاً، فالسؤال خاطئ، فما من معتقد كهذا في المعتقدات الأساسية للمتدينين، وليس هناك أي دليل على وجوب قبولهم بمعتقد كهذا، بعبارة أخرى، يجب على المتدينين اعتبار الاعتقاد بـ «اليقطينة الكبيرة» أو مصاديق مشابهة لها، معتقداً أساسياً شريطة أن يكونوا قد توصلوا إليها بشكل جذري، وبما أنه لم يكن كذلك، فلا يوجد إلزام كهذا عليهم.

٢ ـ وإذا كان المقصود من هذا السؤال، أن من الممكن أن يعتبر شخص أمراً خرافياً،

---

(١) «اليقطينة الكبيرة» (The great pampkin) إشارة إلى قصة طفل يعتقد أن في أكتوبر من كل عام تظهر يقطينة كبيرة في مزرعة اليقطين، وفي الليلة المحدّدة يذهب إلى المزرعة ويحدّق في الظلام بانتظار ظهور اليقطينة، وقد ادعى منتقدو بلانتينجا (Alvin Plantinga) أن لو تصوّر أحد رؤية اليقطينة الكبيرة تحت ظروف محيطية وذهنية معينة، واعتقد بأنها ظهرت حقاً، فبناء على آراء بلانتينجا، سيكون معتقده هذا أساسياً حقاً، وقد تحوّل هذا المثال في نقد آراء بلانتينجا إلى مصطلح. راجع: تبيين تجربه هاي ديني (بيان التجارب الدينية): ٣٢.

كاليقطينة الكبيرة، معتقداً أساسياً حقاً، فالجواب إيجابي، لكن لا يسبّب ذلك أيّ مشكلة.

وكما ذكرنا سابقاً، من الممكن أن ينتهي منهج فلسفي واحد إلى نتائج مختلفة؛ فكلّ فيلسوف يستخدمه حسب أحكامه المسبقة وقبلياته الذهنية، مما يؤدي إلى عدم الاتفاق في قضايا فلسفية مهمة، كتعيين معيار التمييز بين القضايا الأساسية عن غيرها، فليس من المستبعد أن يسلك شخص المنهج المقترح (تحت رقم ٢ من الحقل ي)، ويصل إلى معتقدات أساسية غير التي وصل إليها المتدينون.

٤ ـ٢ ـ٣ ـ إذا كان أمرٌ محلّ اختلاف شديد بين طرفين، هل يقبل العقل السليم أن لا يأتي أحد الطرفين ببرهان أو دليل لرأيه؟

من الطبيعي أن تتاح لنا فرصة النقاش في معيار تعيين الأساسي عن غيره، لكن ليس هناك دليل على الاعتقاد مسبقاً بأن الجميع يجب أن يتفقوا في مصاديق المعتقدات الأساسية، فالمؤمن يعتبر اعتقاده بوجود الله أمراً معقولاً ومقبولاً بصورة كاملة، وإذا لم يستنتج معتقده هذا من معتقداته الأخرى، يعتقد بأنه أساسياً حقاً بالنسبة إليه، وقد يخالف الملحدين في هذا الأمر، لكن لم يلزم المتدينون أنفسهم بمعايير الملحدين ومصاديقهم؟ فلا يبدو وجود إلزام كهذا عليهم، فالمجتمع المتدين مسؤول عن المصاديق التي يعتبرها هو أساسية، لا التي يعتبرها غيره، إذاً من حق المتدينين أن يعتبروا الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً حتى لو خالفهم الآخرون في ذلك.

٥ ـ٢ ـ٣ ـ ألا يعني القبول بالمدعيات المذكورة أن لا وجود لأيّ منهج معقول للحكم على المجاميع الاعتقادية الأساسية التي تدعيها الجماعات المختلفة؟ ألا ينتهي وجود معتقدات أساسية مغايرة إلى نفي بعضها بعضاً؟ وفي هذه الحالة، ألا يكون تغيير المرء دينه، كدخول شخص مسيحي في الإسلام، أمراً غير معقول؟ وبناء على هذه المقدمات ومن خلال المعتقدات الأساسية، ألا تلزم الاعتقادات الدينية نسبيةٌ مدمرة؟ و...[1].

---

(١) تعرّضت آراء بلانتينجا في هذا المجال إلى انتقادات مختلفة. لمطالعة بعضها راجع المصادر التالية:

لا تخفى أهمية هذه الأسئلة على أحد، كما تتضمن بعض الانتقادات على الفكرة الأساسية، لكن وإن لم تحصل على أجوبة مقنعة في الظرف الراهن، تبقى هناك قضية مهمة أخرى، وهي أن مصير هذا البيان من نظرية الفطرة قد ارتبط بمصير فرع مهم من فروع علم المعرفة المعاصر، إذاً لا ترد هذه الاشكالات على هذه النظرية فحسب، بل تشمل الأرضية المعرفية التي تحرّكت عليها هذه النظرية، فعلم المعرفة الذي يشكّل خلفية هذه النظرية، يستخدم في فلسفة العلوم، ومثل هذه الإشكالات ترد على تلك المجالات أيضاً، فالنقد لا يتوقف عند هذه النظرية، بل يتسرب منها إلى المجالات الأخرى، وأيّ حلّ يتوصل إليه في تلك المجالات، سيخدم هذه النظرية أيضاً.

النتيجة النهائية

إذا قبلنا الأساس الفلسفي ـ المعرفي لهذا المقال، فستتمكن من الادعاء بأن «الاعتقاد بوجود الله ـ بوصفه أهم معتقد ديني ـ أمر فطري، أي «أساسي حقاً». فالالتزام به من دون الاستناد إلى شواهد وقرائن وأدلة أمر معقول.

ولا يجوز التغاضي عن أن هذا البيان من نظرية الفطرة ليس الشكل النهائي لها، والمشاكل المعرفية فيه مازالت محلّ تداولٍ بين العلماء، لكن هذا البيان ـ على أقلّ التقادير ـ يدلّل أن بإمكاننا إعادة صياغة «نظرية الفطرة» على أساس عقلاني جديد، وسيبقى باب الحوار والنقاش فيه مفتوحاً للمفكرين.

---

١ - Wykstra, Stephan J. "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evidenct". William L: Row and william J. Wainwright. Philosophy of Religioun (Selected Reading). Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Second edition, 1989, PP. 426-437.

٢ - Gutting, Gary, Religious Belief and Religious Skepticism, University of Notre Dame Press. 1982. Ch.3: Disagreement and the Need for Justification, Sec.1: Plantinga's Claim that "God Exists Is Properly Basic". PP. 79-108, esp. PP. 79-92.

علم الكلام والتعددية المذهبية

هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي(*)

ترجمة: أحمد فاضل السعدي

تتكوّن الأديان والمذاهب من أصول وأحكام يعتبر قبولها والإيمان بها اعتناقاً للدين، والعكس صحيح؛ فإن انكار أصل منها بمنزلة الارتداد عن الدين، ومن الضروري تحديد أصول الدين وتوضيحها؛ إذ عدم تحديد معناها من قبل الشارع والنبيّ ربما يؤدي إلى نقصانها أو زيادتها نتيجة لتصوّرات مختلفة، ويدفع كلّ مذهب إلى القول بأنه الدين الخالص، مع اتهام غيره بالعدول عن الأصول، والتحذير من تغلغل الباطل إلى الدين، وتظهر حالة تكفير الآخر، مما ينتهي إلى زعزعة الدين وإثارة المناقشات الداخلية؛ من هنا تتضح أهمية البحث في تحديد أصول الدين والكشف عنها، الأمر الذي لا يختصّ بالإسلام، بل يسري إلى الأديان والفرق جميعها، وخير شاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب في الأديان الأخرى كالمسيحية.

يتعرّض هذا المقال إلى تحليل مبدأ الإمامة في الإسلام ودراسته، لكن لا بد ـ بدايةً ـ

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

من بيان أصول الدين بصورة موجزة.

تعريف أصول الدين وأركانه

كان الاعتقاد بأصلي التوحيد والنبوة ـ وبتبعهما المعاد ـ شرط لتحقق الإسلام في عهد الرسالة المحمدية، ورغم وجود مجموعة تعاليم عقدية وعملية في الإسلام يعتبر التصديق بها من واجبات الدين وضرورياته إلا أنها تتفرّع عن الأصلين المذكورين، فالاعتقاد بالصفات الثبوتية الإلهية كالعدل والحكمة، والإيمان بالمعاد، والأحكام العملية الفقهية كالصلاة والصوم مثلاً تعدّ من لوازم التوحيد والرسالة، فإنكارها إنكار لهما.

مع ذلك، ذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فها هم المعتزلة يقولون بخمسة هي: ١ ـ التوحيد. ٢ ـ العدل. ٣ ـ الوعد والوعيد. ٤ ـ المنزلة بين المنزلتين. ٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، دون أن يتطرقوا إلى النبوة بوصفها من أصول الدين؛ لأنهم يعتقدون بدخولها تحت عنوان العدل، كما هو الحال بالنسبة إلى الأعواض فإنها من الألطاف الإلهية عندهم؛ فلا حاجة لذكرها بصورةٍ مستقلة.

أمّا الأشاعرة فاكتفوا بأصلين هما: التوحيد والنبوة[٢]، فيما اختلف الإمامية في عدد أصول الدين؛ فذهب المشهور إلى أنها خمسة: ١ ـ التوحيد. ٢ ـ العدل.

٣ ـ النبوة. ٤ ـ الإمامة. ٥ ـ المعاد.

---

(١) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحي الاخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيّمة.

(٢) ذكرت بعض كتب الأشاعرة عدداً من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

لكن هذا الاستقراء لا يخلو عن مناقشة؛ ذلك أن ثلاثةً منها (العدل والإمامة والمعاد) ليست من الشروط المستقلّة للإسلام، بل ترجع إلى الأصلين الآخرين، وأرى من الضروري توضيح ذلك ـ ولو بشكلٍ مختصر ـ: فإذا كان المقصود من الأصول ما يشترط في اعتناق الإسلام بحيث يؤدّي الترديد به والإشكال عليه إلى التشكيك بإسلام الفرد المتردّد، فالاستقراء المذكور غير مانع؛ إذ الأصول الثلاثة لا تعتبر شرطاً لقبول الإسلام بشكل مستقلّ؛ بل تتفرّع عن التوحيد والنبوة؛ فاشتراطها محلّ خلاف. وأما إذا أريد منها غير ذلك، كما لو أريد تلك الأصول التي يعدّ الاعتقاد بها أمراً واجباً من منظار إسلامي، باعتبارها تعاليم دينية، فالاستقراء غير جامع؛ لأن عقائد من قبيل الإيمان بالغيب وصفات الله الثبوتية كالحكمة والرحمة ينطبق عليها المعيار المذكور دون أن تدخل في هذا الاستقراء.

ويعرّف العلامة الطباطبائي أصول الدين بأنها التعاليم الإساسية العقدية، مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)، ويقول في بيان عددها: القسم العقائدي: مجموعة عقائد أساسية وحقائق يجب على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم اتّباع الدين[1].

ويؤكّد المفكر الشهيد المطهري أن الأصول الخمسة إنما هي أصولٌ للمذهب الشيعي للدين، ويذكر ـ بعد الإشارة إلى أشكال عدم جامعية الاستقراء المذكور ومانعيّته ـ قائلاً: الحقيقة أن الأصول الخمسة المذكورة قد اختيرت بهذه الصورة؛ لأنها تحدّد الأصول التي يجب الاعتقاد بها والإيمان من منظار إسلامي من جهة، ولكونها توضّح الدين وتحدّده من جهة أخرى، ويمتاز أصل الإمامة ـ من وجهة نظر شيعية ـ بالجهتين معاً؛ أي أنه داخل في نطاق الدين وموضح للدين ومحدّد له[2].

---

(١) القرآن في الإسلام: ١٣٧.

(٢) مرتضى المطهري، آشنائي با علوم إسلامي، علم كلام، درس ٨: ٩، انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ش/ ١٩٨٣م.

ويقول في موضع آخر: إن العدل والإمامة معاً علامة التشيّع، من هنا يقال: إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعي اثنان، وهما: العدل والإمامة[١].

وقد شهد البحث في أصلي العدل والمعاد نقاشات حادّة إذا ما قيسا إلى أصل الإمامة، ذلك لأنهما من العقائد التي قالت بها الفرق والمذاهب الإسلامية جميعها، فلا نجد مذهباً ينكر المعاد والعدل الإلهي، وإن كان هناك اختلاف في تفسير العدل نفسه؛ من هنا لم يذكرهما بعض أعاظم الإمامية ضمن أصول الدين؛ فقد ذكر المحقق الطوسي نظرية الأشاعرة والمعتزلة ـ دون أن يتطرّق إلى المعاد ـ ضمن أصول الدين، وقال: والشيعة يقولون بالإيمان بالله وتوحيده وعدله، وبالنبوة والإمامة[٢].

الإمامة ركن الإسلام

أثار أصل الإمامة جدلاً محتدماً وخطيراً بين المسمين[٣]، فقد كفّرت كلّ فرقة الأخرى بسببه، واعتبرت غيرها محروماً من النجاة والسعادة الأخروية، بل لطالما حكمت عليه بالنجاسة؛ فها هو أبو الفتح الأسروشي (٦٣٢هـ) مثلاً، والذي يعدّ من متكلّمي أهل السنة، يعتقد بكفر منكري أمامة أبي بكر[٤]، كما يذهب بعض متكلّمي الإمامية إلى القول بأن منكر إمامة الإمام عليّ كافر حقيقةً وإن كان مسلماً في الظاهر؛ ولذا خضع هذا الأصل لاستئثارٍ مذهبي، وشكّل مانعاً أساسياً عن الحقيقة بالنسبة إلى

(١) مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٥٦، انتشارات إسلامي، قم ١٣٦١ش/ ١٩٨٢م، والنبوة: ٣٥.

(٢) خواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٠٥، وقواعد العقائد: ١٤٥، مركز مديريت حوزة علمية، قم.

(٣) لمزيد من الاطلاع حول عدد الشهداء الذين قدّمهم التشيع في هذا الطريق راجع: العلامة الأميني، شهداء الفضيلة.

(٤) أبو الفتح الاسروشني، فصول الاسروشني، مبحث الإمامة، نقلا عن إحقاق الحق ٢: ٣٠٧.

المذاهب والفرق المختلفة (التعددية المذهبية)، وعلى هذا الأساس، ونظراً للأهمية الكبرى لمقولة الإمامة.. نتناول هذه القضية بالبحث والدراسة: هل الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا؟ فإذا كانت كذلك لزم الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية، وإن لم تكن كذلك تدخل التعددية المذهبية ومخالفو الإمامية تحت مظلّة الإسلام الحقيقيّ.

موقف أهل السنة (الإمامة مسألةٌ فقهية)

هل الإمامة واختيار الإمام بعد رحيل النبي من الشؤون الإلهية أم الوظائف البشرية؟ وهل عيّن الخالق سبحانه خليفةً ووليّاً وقائداً للمسلمين بعد النبي أم ترك ذلك للناس؟ وبعبارة أخرى: هل أن تعيين الإمام من الأفعال الإلهية، فتغدو مسألة كلاميةً أم من أفعال المجتمع والمكلّفين مما يصيّرها مسألةً فقهية فرعية؟ ويتفرّع هذا السؤال والجواب عنه على نمط فهمنا للإمامة وتعريفنا لها.

يعرّف أهل السنة ـ عموماً ـ الإمامة ويقسّمونها انطلاقاً من منظار الرئاسة والنظام الدنيوي، ولذا يوكلون مهمّة نصب الإمام وتكوين الحكومة إلى الناس وأهل الحلّ والعقد، من هنا كانت الإمامة عندهم موضوعاً فقهياً لا كلامياً.

ونشير هنا إلى بعض آراء الإشاعرة، يقول أبو حامد الغزالي: إعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات[1]، ويقول سيف الدين الآمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابدّيات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها[2]، ويقول التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف

---

(١) محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقادات: ٢٣٤.

(٢) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.

بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات[١]، ويقول القاضي الإيجي: الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا[٢]، ويقول المحقق الجرجاني: ليست من أصول الديانات والعقائد ـ خلافاً للشيعة ـ بل هي عندنا من الفروع المعلّقة بأفعال المكلّفين؛ إذاً نصب الإمام عندنا واجبٌ على الأمة سمعاً[٣].

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية وتفصيل ذلك في مظانه[٤]، وعلى هذا الأساس، فإن نظرة الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرةٌ فقهية، ولذا يتمّ عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دوراً في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية)

يعتبر الإمامية ـ وخلافاً لأهل السنّة ـ الإمامَ حافظاً للشريعة ومقوّماً للدين ومكمّلاً للنبوة، ويذهبون إلى أن تعيينه من الشؤون الإلهية ومن وظائف منصب النبوّة، من هنا كانت الإمامة من المسائل العقائدية والكلامية الأصيلة في التشيّع، وإذا كان هناك اختلاف بين علماء الإمامية في أن الإمامة من أصول الدين أو المذهب، فلا خلاف بينهم في أنها مسألة كلامية، بل قد تسالمت على ذلك كلمتهم.

نظرية ركنية الإمامة للدين

يعتقد أكثر العلماء والمفكّرين أن الإمامة من أصول الدين، وقد ادعى بعضهم

---

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣٢، انتشارات الشريف الرضي، قم، بلا تاريخ.

(٢) عضد الدين الإيجي، المواقف ٨: ٣٣٤، المطبوع مع شرح الجرجاني.

(٣) المحقق الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٣٤.

(٤) الفخر الرازي، المباحث المشرقية والمطالب العالية، بحث الإمامة؛ والعقائد النسفية: ١٧٧؛ روزبهان، دلائل الصدق ٢: ٤؛ وعبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة: ٢٤٧.

الإجماع على ذلك، وسيأتي الحدث عنه، ويترتب على هذا الرأي:

أ ـ إن منكر الإمامة خارجٌ عن الدين وداخل في دائرة الكفر الحقيقي، ويصرّح أصحاب هذا الرأي بكفر مخالفي الإمامة حقيقة وحرمانهم من النجاة والسعادة يوم القيامة.

ب ـ الحكم بنجاسة المخالفين في المذهب ولزوم الاجتناب عنهم.

ويدّعي البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق أن أكثر القدماء يذهبون إلى نجاسة المخالفين (أهل السنّة)[١]، لكن تقصّي آراء الفقهاء يدحض هذه الدعوى، فقد حكموا بطهارتهم؛ مستدلين على ذلك بأمورٍ من قبيل: إسلامهم الظاهري والعفو عن نجاستهم والتقية و... ولسنا بصدد الخوض في جزئيات المسألة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض آراء القائلين بأن الإمامة من أصول الدين، وأن المخالفين كفّار، أعمالُهم باطلة، ويستحقون العذاب الأخروي، وهذا رصد جزئي للمشهد، إذ يقول الشيخ الصدوق: يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد[٢]، ويقول الشيخ المفيد: إن بمعرفتهم وولايتهم تُقبل الأعمال، وبعدواتهم والجهل بهم يستحقّ النار[٣]، وفي موضع آخر: واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الائمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ، مستحقّ للخلود في النار[٤]، وينصّ الشريف الرضي: النبوة والإمامة هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول[٥]، كما يقول ابن نوبخت: دافعو النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا[٦].

أمّا العلامة الحلي فيقول: فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم

---

(١) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٥: ١٧٥، دار الكتب الإسلامية.

(٢) الشيخ الصدوق، الهداية: ٦ ـ ٧، مكتبة إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

(٣) الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

(٤) المفيد، أوائل المقالات: ٧، جامعة طهران، تحقيق مهدي المحقق، ١٣٧٢ش/ ١٩٩٣م.

(٥) الشريف الرضي، الرسائل ١: ١٦٦.

(٦) أبو إسحاق ابن نوبخت، فصّ الياقوت، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥.

بالتواتر من دين محمد فيكون ضرورياً، أي معلوم من دينه ضرورةً؛ فجاحده يكون كمن يجحد وجوب الصلاة[١]، وقبله ذكر الشيخ الطوسي: إن المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار[٢]، كما يقول: دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حدّ واحد[٣]، ويقول ابن إدريس: والمخالف لأهل الحقّ كافر عندنا، بلا خلاف بيننا[٤].

وفي المتأخرين يقول صاحب الجواهر: الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ بأبي وأمي ـ يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم[٥]، ويقول العلامة المجلسي: لا ريب في أن الولاية والاعتقاد بإمامة الأئمة والاذعان بها من جملة أصول الدين[٦].

وقد ذهب بعض المتأخرين إلى القول بالكفر الحقيقي للمخالفين، كالسيد نور الله التستري[٧]، والمحقق اللاهيجي[٨]، وملا صالح المازندراني[٩]، والشيخ الأنصاري[١٠]،

---

(١) العلامة الحلي، شرح فصّ الياقوت، ويقول في المنتهى، كتاب الزكاة، مسألة اشتراط وصف مستحقي الزكاة: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد علم ثبوتها من النبي صلى الله عليه وآله ضرورةً، والجاحد لها لا يكون مصدّقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً»، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

(٢) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، نقلاً عن المصدر السابق.

(٣) الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٣١.

(٤) ابن إدريس، السرائر، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

(٥) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٦: ٥٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ش / ١٩٨٨م.

(٦) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٤.

(٧) إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٨٦، ٢٩٤.

(٨) كوهر مراد: ٤٦٧، منظمة طبع وانتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٢ش/ ١٩٩٣م.

(٩) شرح أصول الكافي، نقلاً عن الحدائق ٥: ١٧٦ وما بعد.

(١٠) كتاب الطهارة: ٣٣٠، طبعة حجرية.

وصاحب الحدائق[١]، وآغا رضا الهمداني[٢]، والملا السبزواري[٣]، ووافقهم على ذلك جمع من المعاصرين، رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهراً، ولكن إنكار أصل الإمامة دفع إلى القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: السيد الخوئي[٤]، ومحمّد حسن المظفر[٥]، ومحمد رضا المظفر[٦]، وهاشم الحسيني الطهراني[٧]، وباقر النجفي[٨]، والمرعشي النجفي[٩].

أدلّة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين

أهمّ أدلة أصحاب هذا القول الرواياتُ، ودعوى الضرورة والإجماع، ونتعرّض هنا لدراستها وتقويمها:

١ ـ الروايات:

يعتقد هؤلاء بأن هذا الرأي يمكن استنتاجه من الروايات التالية:

١ ـ ١ ـ **كفر المخالفين**: جاء في روايات مختلفة أن المنكر والمخالف لأحد الأئمة أو الجاهل به كافر؛ فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية[١٠]، وعن الإمام الباقر عليه السلام: إنما يعرف الله عزوجل ويعبده من عرف إمامه منّا

(١) الحدائق ٥: ١٥٧ وما بعد.

(٢) كتاب الطهارة: ٥٦٤، طبعة حجرية، مطبعة صدري، ١٣٨٦هـ.

(٣) مجموعة رسائل: ٢٦٦.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ٨٤ ـ ٨٧، دار الهادي للمطبوعات، قم، ١٤٠٠هـ.

(٥) دلائل الصدق ٢: ١٠، مكتبة بصيرتي، قم.

(٦) مسائل اعتقادي از ديدكاه تشيع: ٨٠، ترجمة محمد محمدي اشتهاردي.

(٧) تعليقة على شرح التجريد، الاعتقادات ٢: ٦٧٣، مطبعة تبريز، ١٣٨٧هـ.

(٨) أنوار الهداية في الإمامة والولاية: ٢٦، ٣٩، مطبعة جامعة فردوسي، مشهد.

(٩) التعليقات على إحقاق الحق ٢: ٤٩٤.

(١٠) بحار الأنوار ٢٣: ٧٧، ٩٢؛ والغدير ١٠: ٣٦٠، واستدلّ المحقق اللاهيجي بهذه الروايات في

أهل البيت ومن لا يعرف الله عزوجل ولا يعرف منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً[١]، وعنه عليه السلام: من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق[٢]، وورد عنه عليه السلام: إن علياً عليه السلام باب فتحه الله؛ فمن دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً[٣]، وفي جواب الإمام الصادق عليه السلام لذريح حول الأئمة بعد النبي: من أنكر ذلك كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله صلى الله عليه وآله[٤].

٢ ـ ١ـ الإمامة أساس الدين: لقد أكّدت بعض الروايات أن ولاية الأئمة الأطهار وإمامتهم أساس من أسس الإسلام، يقول الإمام الرضا عليه السلام: إن الإمامة أسّ الإسلام النامي وفرعه السامي[٥]، وعن الباقر عليه السلام: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم ينادَ بشيء كما نودي بالولاية، وقد وردت هذه الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، وفيها يبيّن الإمام لزرارة أهمّ هذه الأركان قائلاً: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن[٦].

وقد استدلّ آية الله الخوئي من المعاصرين بهذه الروايات قائلاً: الإسلام بني على الولاية، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الإسلام بني على خمس، وعدّ منها الولاية، فبانتفاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً[٧].

كوهر مراد: ٤٦٨.

(١) الكافي ١: ١٨٠، ح٤، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(٢) المصدر نفسه، ح٨.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣٦، ح٨، باب نتف وجوامع من الرواية في الولاية.

(٤) المصدر نفسه: ١٨٢، ح٥، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(٥) المصدر نفسه: ٢٠٠، ح١، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

(٦) المصدر نفسه ٢: ١٩، ح٥، باب دعائم الإسلام؛ والبحار ٦٨: ٣٣١، ٣٦٧، ٣٢٩، باب دعائم الإسلام.

(٧) التنقيح ٢: ٨٥.

٣ ـ ١ـ ارتداد المخالفين: جاء في بعض الروايات أن الناس قد ارتدوا بعد رحيل النبيّ؛ لعدم قبولهم إمامة الإمام علي عليه السلام، ويدل الارتداد بصراحة على أخذ الإمامة في حقيقة الإسلام، حيث إن منكري الإمامة كفار ومرتدون وإن اعتقدوا بالتوحيد والنبوة، فعن الإمام الباقر عليه السلام: «ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفرات: سلمان وأبو ذر والمقداد»، ثم أضاف أسماء أبي ساسان الأنصاري وأبي عمرة وشتيرة[١]، واعتبر الإمام الباقر في روايات أخرى الصحابة الذين غصبوا منصب الإمامة[٢] موضعَ خطاب الآية الشريفة: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة: ٥٤).

وهناك روايات مشابهة في هذا المجال نكتفي بهذا المقدار، وقد اعتمد بعض المعاصرين عليها من قبيل محمد حسن المظفر[٣]، والسيد هاشم الحسيني الطهراني[٤]، وآية الله المرعشي[٥].

٢ ـ الإمامة من ضروريات الدين

الدليل الثاني من أدلّة مدّعي كفر المخالفين دعوى كون الإمامة من ضروريات الإسلام، وإنكارها يؤدي إلى إنكار الدين والكفر.

يعتقد الإمامية أن النبي صلى الله عليه وآله أدى إمامة الإمام علي بعده بلا فصل بأمر الله في مناسبات مختلفة وبأشكال شتى كغدير خم، معتبراً إمامته إكمالاً للدين، وقد بلغ ذلك حدّ الضرورة؛ فمنكرها في الحقيقة منكر لأصل ضروري وهو ما يردي إلى الكفر، وقد استدل العلامة الحلي بهذا الدليل لإثبات كفر المخالفين كما مرّ كلامه[٦]، واستدلّ

---

(١) بحار الأنوار ٢٨: ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه ٣١: ٥٧٧، ولمزيد من الاطلاع راجع: ٢٨: ٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٤، و٣٤: ٢٧٤، و٢٣: ٣٧٥، و٢٢: ٣٥٢، ٤٤٠.

(٣) دلائل الصدق ٢: ٥.

(٤) تعليقة شرح تجريد الاعتقادات ٢: ٦٧٣.

(٥) تعليقات على إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.

(٦) عبدالرزاق اللاهيجي، كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

آخرون ـ مثل صاحب الحدائق والمظفر والسيد هاشم الطهراني ـ به أيضاً، ونترك ذكر أقوالهم؛ رعايةً للاختصار(١).

٣ـ الإجماع

استدلّ القائلون بأن الإمامة من أصول الدين بالإجماع؛ فقد اعتمد الشيخ المفيد(٢)، والسيد المرتضى(٣)، والشيخ الطوسي(٤) الإجماعَ واتفاق الإمامية على كفر المخالفين.

٤ـ قوام الدين بالإمامة

الدليل الرابع على أن الإمامة من أصول الدين حكمُ العقل بوجود إمام بعد النبيّ ليكون حافظاً للشريعة، شأنه في ذلك شأن النبي، وبعبارةٍ أخرى: إن أدلة ضرورة وجود النبي تقتضي بنفسها ضرورة الإمامة، وقد كانت قاعدة اللطف أكثر الأدلّة التي اعتمدها المتكلمون هنا، يقول المحقق اللاهيجي: إن جمهور الإمامية يعتبرون الإمامة من أصول الدين، فبقاء الدين والشريعة يتوقف على وجود الإمامة(٥).

نقد أدلّة ركنية الإمامة

تعرّضنا ـ إلى الآن ـ لدراسة القول بأن الأمامة من أصول الدين وأن المخالفين كفار، ونحاول الآن تقويم هذه الأدلة:

---

(١) الحدائق ٤: ١٥٧ وما بعد؛ ودلائل الصدق ٢: ٥ وما بعد؛ وتعليقة على شرح التجريد: ٦٧٣.

(٢) أوائل المقالات: ٧.

(٣) الانتصار: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(٤) تلخيص الشافي ٤: ١٣١؛ جدير ذكره أننا تطرّقنا هنا إلى تحليل بعض أدلّة المخالفين. كما أن المخالفين لنظرية التفكيك ذكروا أدلة أخرى كآية الإكمال (المائدة: ٣)، وآية التبليغ (المائدة: ٦٧)، والسؤال عن الإمامة في القبر.. لم نتعرّض لها؛ لخروجها عن مجال البحث، راجع ـ لمزيد من الاطلاع: تعليقات آية الله المرعشي في إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٣٩٤ وما بعد.

(٥) كوهر مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

١ـ تحليل روايات كفر المخالفين

إن دراسة الروايات المذكورة يتطلّب التأمل في النقاط التالية:

١ ـ ١. **التوحيد والنبوة حقيقة الإسلام**: ذكرنا سابقاً أن بعض علماء الإمامية يُخالف اعتبار الإمامة من أصول الدين، ويراها من أصول المذهب، وقد تمسّك أصحاب هذه النظرية ـ لإثبات دعواهم ـ بتفسير معنى الكفر والإسلام، والقول بوجود مراتب مختلفة لهما، وذلك لأن حقيقة الإسلام ـ والتي تمثل شرطاً للفلاح والنجاة ـ إنما هي الشهادة بالربوبية والتصديق بنبيّ الإسلام، فمن تحققت له هذه الجوهرة عن اعتقاد لا عن نفاق فآمن بالله والنبي كان مسلماً حقيقية، ودليل هذا القول إطلاق الآيات وبعض الروايات والتي تُؤكد أن الفلاح والإسلام الحقيقي هو التصديق بالله وبالرسول والاعتقاد بالمعاد.

ونكتفي هنا بذكر روايتين عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إن لكلّ دين أصلاً ودُعامة وفرعاً وبنياناً، وإن أصل الدين أو دعامته قول: لا إله إلا الله، وإن فرعه وبنيانه محبتكم وموالاتكم فيها[1].

ويقول الإمام علي في بيان الإسلام الحقيقي: فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمد والإسلام ولم يخرج من الملة، ولم يظاهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإن ذلك مسلم مستضعف يرجى له رحمة الله، يتخوف عليه ذنوبه[2].

وهذه الرواية الشريفة تفسيرٌ لرواية من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية؛ حيث يحكم الإمام علي بإسلام الشاك والجاهل بمقام الإمامة، أما الاعتقاد بالامامة ـ وهي محور النقاشات ـ فهو خارج عن أصول الدين، فعدم الاعتقاد بها أو الجهل لا يؤثران على إسلام الفرد، وببيان آخر: ليست الإمامة من أصول الدين بل من

---

(١) بحار الأنوار ٢٣: ٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٩: ٤٧١.

أصول المذهب، والاعتقاد بها يؤدي إلى كمال الإسلام والإيمان، من هنا يتّضح الفرق بين الإسلام والإيمان؛ حيث يتطلّب الإيمان شروطاً إضافيةً على الاعتقاد بالتوحيد والنبوة، كما يؤدي الاعتقاد بها إلى الأفضلية، وزيادة القرب من الحقّ سبحانه.

يقول كاشف الغطاء: الإسلام والإيمان مترادفان، ويطلقان على معنى أعمّ، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإمامية زادوا الاعتقاد بالإمامة، فمن اعتقد بالإمامة ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، لا أنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً معاذ الله[1]، ويقول السيد الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن[2].

وقد بحث الإمام الخميني هذه المسألة في كتاب الطهارة بصورة تفصيلية واستدلالية فذكر أن حقيقة الإسلام إنما هي التوحيد والنبوة، قائلاً: ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية والرسالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سوى ذلك،سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامة من أصول المذهب لا الدين، وأما الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعدّ ذلك من الواضحات لدى كافّة الطائفة الحقة[3].

كما يذهب الشهيد المطهري الى إسلام المخالفين حقيقةً، وقد مرّت عبارته.

٢ ـ ١. الكفر المقابل للإسلام والإيمان: يمكن القول ـ في ردّ الروايات الدالّة على كفر المخالفين ـ: إن المراد من هذا القسم إنما هو الكفر المقابل للإيمان، أي أنهم يفقدون الإيمان ـ الذي يعدّ مرتبةً أعلى من الإسلام ـ لا الإسلام، وشاهد هذه الدعوى الروايات التي لم تطلق لفظ المسلم على العارف بمقام الإمامة، وإنما استخدمت كلمة

(١) أصل الشيعة وأصولها: ١٠١ ـ ١٠٤، دار البحار، بيروت، ١٩٧٩م.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٤.

(٣) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٢، ٣٢٣، مطبعة الآداب، النجف.

المؤمن في حقه غالباً.

يقول آية الله الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهرمن المقابلة بين الكافر والمؤمن[١]، ويقول الإمام الخميني ـ مؤكّداً على هذه النقطة: وأما الأخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولةٌ على بعض مراتب الكفر؛ فإن الإسلام والإيمان والشرك أطلق في الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة ومدارج متكثرة، ويقول في ردّه على صاحب الحدائق الذي استدل بالروايات لإثبات دعواه: فهلا تنبّه بأن الروايات التي تشبّث بها لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً فهو مسلم ومن جهله فهو كافر، بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن، والإنصاف أن سنخ هذه الروايات الواردة في المعارف غير سنخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه[٢].

وأجاب بعض الفقهاء البارزين ـ كصاحب الجواهر ـ عن هذه الروايات قائلاً: فلعلّ ما ورد في الأخبار الكثيرة من تكفير منكر عليعليه السلام محمول على إرادة الكافر في مقابل الإيمان[٣].

٣ ـ ١ـ الروايات المعارضة: سلّمنا دلالة الروايات على الكفر الحقيقي للمخالفين، ولكن في دلالتها على الدعوى نظرٌ؛ وذلك لوجود روايات معارضة دالّة على إسلام المخالفين حقيقةً، ويمكن أن تكون حاكمةً ومفسّرة للروايات السابقة وسنشير إليها لاحقاً، وقد أشار لها أيضاً الإمام الخميني.

٤ ـ ١ـ الرجوع إلى عمومات الإسلام: إذا لم يتمّ ترجيح الروايات الدالّة على إسلام المخالفين سيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على كفرهم، وبعد تساقط كلتا الطائفتين من

(١) المستمسك ١: ٣٩٤.

(٢) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٠.

(٣) الجواهر ٦: ٦٠، ومقصوده من إسلام المخالفين: الإسلام الظاهري والدنيوي.

الروايات فالـمَرجع عمومات آيات القرآن المجيد، والتي دلت على كفاية التوحيد والنبوة، وسيأتي الحديث عنها.

٥ ـ ١ـ عدم كفر الجاهل: إن ملاك الكفر الحقيقي والعذاب الأخروي إنما هو إنكار وتكذيب مقام الرسالة أو الإمامة، وهو متفرّع على معرفة إمامة الإمام علي عليه السلام والاعتقاد بها، ومجرّد الجهل وعدم المعرفةِ لا يؤدي إلى الكفر، من هنا عُلّق كفر المخالفين على الإنكار، كما ورد في روايات عديدة.

من جانب آخر، وإذا استثنينا العهد الإسلامي الأول، وجدنا المخالفين لإمامة الإمام علي بعد النبي مباشرةً من العوام وحتّى الخواص، لم يكونوا على يقين من ذلك، بل ربما كانوا معتقدين أن نظريّتهم الخاصة تُطابق الحقيقة، ويستشهدون لها بالقرآن والأحاديث النبوية، فمخالفتهم لما يدّعيه الإمامية ليس عن عناد ومعرفة، وإنما هو ناشيء عن جهل؛ فلا يتحقق الكفر، وهذا ما نبّه عليه بعض علماء الإمامية كالإمام الخميني[1].

٢ـ تحليل روايات ركنية الإمامة

إن تحليل الروايات المذكورة يتطلب الإشارة إلى أمور:

١ ـ ٢. تفسير مفهومي الركن والإسلام: اتضح مما مرّ جواب الروايات التي اعتبرت الولاية والإمامة ركناً من أركان الإسلام، وحيث إن المقصود من الإسلام ليس ماهيته بل الإيمان والإسلام الكامل والشامل، أو المراد من كون الإمامةِ ركناً من أركان الدين ليس معناه الحقيقي بحيث يُعدَم أصل الدين وأساسه في صورة عدم وجود ذلك، وإنما المراد من الركن بيان اهتمام الشارع الخاصّ به.

ويدلّ على ذلك الروايات التي تناولت الأحكام الفرعية ـ إلى جانب الإمامة باعتبارها ركناً وأساساً من أركان الإسلام ـ هذا في وقتٍ لا يشك أحدٌ في عدم ركنيتها،

---

(١) كتاب الطهارة ٣: ٣٢١ـ ٣٢٣.

وبعبارة أخرى: إذا كان من المقرّر أن تكون الإمامة ركناً، وأصلاً من أصول الدين وفقاً لهذه الروايات، فمن اللازم أيضاً القول بأن الأحكام الفرعية من أصول الدين كما عبّرت بعض الروايات، وتأكيد الشارع على الإمامة لا يؤدي إلى صيرورتها إصلاً، وإنما يدلّ على مضاعفة الاهتمام بها وحسب، من هنا لم يعتبر الشيخ الأنصاري الاستدلال بالروايات السابقة تاماً، بل ذهب إلى دلالتها على مجرّد اهتمام الشارع بالولاية لا كونها أصلاً ضرورياً، رغم إيمانه بأن الإمامة جزءٌ من أصول الدين حيث يقول: لا يُستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالّة على أنه بُني الإسلام على خمس، ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضروريةً[1].

ويؤيد الدعوى المذكورة تعدّد أركان الإسلام التي ذكرتها الروايات واختلافها، ففي رواية تم تقليل أسس الإسلام إلى ثلاثة: أثاف الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصحّ واحدة منهنّ إلا بصاحبتيها[2].

ومن الواضح أن الحج والصوم من الركائز الأساسية للإسلام أيضاً، فلا وجه لعدم ذكرهما، كما ذكرت بعض الروايات الزكاة بوصفها فرعاً من فروع الدين، يقول الإمام الباقر عليه السلام: ألا أخبرك بأصل الإسلام وفرعه وذروة سنامه، قلت: بلى جعلت فداك، قال: أما أصله الصلاة، وفرعه الزكاة، وذروة سنامه الجهاد[3].

لقد اقتصر الحديث على الصلاة أصلاً من أصول الإسلام، ولم يتعرّض للأصول الأربعة الأخرى كالإمامة، وقد عبّرت بعض الروايات المعروفة عن الصلاة بعمود الدين[4]، كما جاء في روايات أخرى: الدعاء عمود الدين[5]، بل لقد بلغت أركان

---

(١) كتاب الطهارة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣١.

(٤) «الصلاة عمود الدين، مثلها كمثل عمود الفسطاط؛ إذا العمود ثبت ثبتت الأوتاد والأطناب، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وَتَد ولا طنب»، ميزان الحكمة ٥: ٣٦٩.

(٥) «الدعاء سلام المؤمن وعمود الدين»، أصول الكافي ٢: ٤٦٨؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤؛

الإسلام في بعض الروايات العشرة دون أن تذكر الإمامة[١]، وفي بعضها: إن أساس الإسلام حبّ أهل البيت ومودّتهم[٢]، وهذا أمر آخر غير الإمامة، وفي رواية عن النبي: كان الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، وفي أخرى: بني الإسلام على النظافة، كما ذكرت بعض الروايات أن أساس الدين الفقه أو الروح أو اليقين، وقد جاء في بعضها أن فاقد الورع والعهد والمروّة والعقل لا دين له[٣].

والنتيجة: إن بالإمكان تفسير «الأصل» و«الأساس» وشبههما و«بني» و«الإسلام» في الروايات بملاحظةالشواهد المذكورة، فليس المراد من البناء والأساس المعنى الحقيقي بحيث ينهدم أساس الدين عند انعدمه، كما لا يراد من الإسلام حقيقته، بل المراتب العليا التي لا تتحقق بفقدان بعض الأركان.

٢ ـ ٢ ـ تفسير الإمامة والولاية: إذا لم نمارس التأويل في تفسير الركن والبناء والإسلام فإن سؤالاً سيثار أمامنا: ما هو معنى الإمامة التي جعلت ركناً أساسياً في حقيقة الإسلام؟ وقبل الجواب ينبغي الإشارة إلى شؤون النبوّة والنبيﷺ.

يقوم النبي بأعباء مهامّ ثلاث:

أ ـ تلقي الوحي الإلهي.

ب ـ تبليغ الرسالة الإلهية، والمرجعية الدينية، بمعنى أن كلامه حجّة في مقام تفسير التعاليم الدينية، بل هو الدين عينه.

ج ـ الإدارة وتعني التصدّي لمقام القضاء وتكوين الحكومة وقيادتها، ولم يشر مخالفو الإمامة إلى الصورة الأخيرة لإثبات دعواهم أو نفيها.

وميزان الحكمة ٣: ٢٤٥.

(١) بحار الأنوار ٦٨: ٣٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤٣.

(٣) «لكلّ شيء عماد، وعماد الدين الفقه»، «الروح عماد الدين»، «اليقين عماد الدين»، «لا دين لمن لا ورع له»، «لا دين لمن لا عهد له»، «لا دين لمن لا مروّة له»، «لا دين لمن لا عقل له»، ميزان الحكمة ٣: ٣٧٤ وما بعد، كلمة: دين؛ وبحار الأنوار ٣٩: ٣٧٩.

وظاهر كلام الفريقين الاختلاف في دعوى انتقال المنصبين الآخرين للنبي عن طريق الوحي إلى الإمام علي عليه السلام، ولعلّ النقطة الأساسية في هذا المجال والتي تبدو من خلال التعرّف على آراء المتكلّمين المسلمين إنما هي انتقال المنصب التنفيذي والحكومي للنبي، وقد حاول متكلّمو الإمامية إثبات ذلك بصورة مستقلة، ولكن المناسب التأمل ثانيةً في تفسير الإمامة.

توضيح ذلك: هل تعني الإمامة ـ المعبّر عنها بالأساس الحقيقي للدين ـ الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي ولو بالشكل المطلوب إلهياً والتي يؤدي فقدانها إلى زعزة أصل الدين؟

إن الجواب الإيجابي على ذلك أمرٌ مشكل؛ لأن لازمه فقدان الإسلام ركناً أساسياً من أركانه بعد رحيل النبي، وبالنتيجة فإن حكومة الإمام علي كانت تتسم بوجود أصل الإمامة، وأما في بقية الأعصار وحتى في عصر الأئمة المعصومين فقد زال هذا الركن الأساسي، ولكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالإسلام الأصيل استطاع أن يطوي حركة تكاملية على مرور الأيام، وأن يفتح البقاع العقيدية والجغرافية في فترة قصيرة، ليصبح ثاني ديانةٍ في العالم من حيث الأتباع بعد مضي أربعة عشر قرناً، وأخلص دين على المستوى العقدي، من هنا لا يمكن الالتزام بأن أساس الدين هو الإمامة بمعنى الحكومة.

أمّا الإمامة التي تعني وجود الإمام المعصوم والمفسّر والمرجع العلمي والديني بعد النبي لاستمرار الدين وصيانته، أمر ضروري، وهي المقصود من نصب النبي ومن كونها جزءاً من أصول الدين.

هذه القراءة للإمامة وإن كانت على خلاف ما هو المشهور بين الإمامية إلا أن التفسير المعروف لها ليس من الضروريات، وإذا كان هناك ما هو ضروري فهو أصل الإمامة ومبدئها، كما تدلّنا الأدلة النقلية، فقد فسّر بعض الأعاظم كالشيخ الأنصاري الولاية بمحبة الأئمة وعدم عداوتهم، وسوف يأتي بيان ذلك، ويمكن الاشارة هنا إلى

القراءة الخاصّة للمرحوم الشاه آبادي أستاذ الإمام الخميني في العرفان، فقد قرأ الولاية: في رواية «بني» بفتح الواو، معتقداً أن المقصود محبة أهل البيت[1]، الأمر الذي يقبله أكثر أهل السنّة، بل يصفون الإمام علياًعليه السلام في بعض الروايات بمعيار الحق.

من هنا، فأساس الدين هو الإمامة بمعنى المرجعية العلمية والدينية، ومحبة آل البيت وعدم معاداتهم، فهذا هو ركن الغسلام الحقيقي،جدير ذكره أن أكثر أهل السنة لا ينكرون هذا المعنى، بل يقصدون زيارة المراقد المشرّفة من القريب والبعيد.

٣ ـ تحليل روايات الارتداد

أما الردّ على روايات الارتداد فيتطلب التركيز على نقاط:

١ ـ ٣ـ الارتداد عن ميثاق ولاية عليعليه السلام: المقصود من الارتداد عدم الالتزام ولا الوفاء بإمامة الإمام عليعليه السلام، فلقد عاهده أكثر المسلمين في مواطن مختلفة ـ منها غدير خم ـ على أن يُبايعوه بعد النبي؛ فلم يف بالوعد سوى ثلاثة أو سبعة منهم كما تُبين بعض الروايات.

فمثلاً بايع أربعون صحابياً الإمام علياً ووعدوه بالوفاء حتى الموت، فطلب منهم الثورة في اليوم الثاني فلم يحضر إلا ثلاثة، وجاء في روايات أخرى أن بعض الصحابة وعدوا الإمام علياً والسيدة الزهراء بالثورة ولم يحضروا في الموعد المقرّر، من هنا يتضح معنى إرتداد الناس إلى حدّ ما.

يقول الإمام الخميني: ويُحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية ـ ولو ظاهراً وتقية ـ لا الارتداد على الإسلام، وهو أقرب[2].

ولا يخفى على أرباب المعرفة أن الإمام الخميني يتحدّث هنا عن الارتداد ونقض عهد الإمامة تقيةً وظاهراً، لا الارتداد الحقيقي، وقد أشارت بعض الروايات أيضاً إلى

(١) راجع: الإمام الخميني، التعليقات على شرح فصوص الحكم: ٦٥.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

نقض العهد هذا، فمثلاً ورد في رواية: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين حواريي محمد بن عبدالله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه، فيقوم سلمان والمقداد وأبوذر[١].

وبعبارةٍ أخرى: المراد من الارتداد حدوث الشبهة وتزلزل الإيمان القلبي الكامل للصحابة بالنسبة إلى قضايا الإسلام الأساسية، بحيث لا يسلم من هذا الهجوم سوى نماذج بارزة ومحدّدة، ومع ذلك فهم مختلفون في مستوى الإيمان والاعتقاد؛ ولذا صرّحت بعض الروايات بهجوم الشبهات على الصحابة جميعهم، دون أن يستثنى من ذلك سوى المقداد، وقد وصف إيمانه القلبي بـ«(زبر الحديد)»: «ما بقي أحد بعد ما قبض رسول الله، إلا وقد جال جولةً، إلا المقداد؛ فإن قلبه مثل زبر الحديد»[٢].

وجاء وصف هذه الشخصيات في رواية أخرى بالأركان، ويستفاد من هذا الإطلاق أن البقية ليسوا كفاراً ولا مرتدين، بل مسلمون غاية الأمر أنهم لم يكونوا بمستوى الأوتاد والأركان: «الأركان الأربعة: سلمان الفارسي والمقداد وأبو ذر وعمار، هؤلاء (من) الصحابة»[٣].

٢ ـ ٣ـ تقييد الارتداد بالعناد والقصد: إذا لم نأخذ الاحتمال المذكور بنظر الاعتبار وفسّرنا الارتداد بالارتداد عن أصل الإسلام، كان من اللازم التفرقة بين المعاندين وغاصبي حقّ الإمامة وبين عامّة الناس، وبعبارة ثانية الارتداد صفة لأولئك الذين كانوا يعلمون ويجزمون بخلافة الإمام علي بعد النبي مباشرةً، ورغم ذلك حالوا دون ذلك، وغيّروا مسار السياسة؛ ليُحرم الإمام من حقه ويتسنّم الخلافة من لا حق له. لقد أعرض هؤلاء عن الإمامة وبذلك أداروا ظهراً للإسلام، وممّا يؤيد هذا الاحتمال روايات عدّة دلّت على غصب الإمامة، فقد علّل الإمام الباقر الارتداد بغصب حق آل

---

(١) بحار الأنوار ٣٤: ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٤.

محمد، وذلك لدى تفسيره عليه السلام للآية: ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ (المائدة: ٥٤)، قال عليه السلام: هو مخاطبة لأصحاب رسول الله الذين غصبوا آل محمّد حقهم، وارتدوا عن دين الله[١].

ومن الواضح أن عامة الناس لم يكن لهم دور في تعيين الخلافة، وبتبعها غصب حقوق آل محمد؛ ليحكم عليهم بالارتداد،ويبين الإمام الخميني احتمال عدم إرادة ارتداد الناس كافة في الروايات بقوله: والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس، سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا[٢].

وببيان آخر: إذا كان أهل المدينة كافّة والمدن المهمّة الأخرى كمكّة قد شهدوا أحداث الخلافة وألاعيبها السياسية، فاختاروا الصمت وما يستبطن من رضاً بسلب حقوق الأئمة فحكم عليهم بالارتداد، فلماذا يُحكم بالارتداد على أولئك الذين كانوا يقطنون القرى والأطراف البعيدة، ويعيشون بمنأى عن قضايا الخلافة والسياسة الصغيرة والكبيرة، بعد أن لم يكن لديهم اطّلاع كافٍ أو لم يكونوا يملكون القدرة على تحليل الأمور والأوضاع، حتى صاروا في عداد المستضعفين ممن لا وزر عليهم كما دلّت الآيات والروايات؟! هذا بالإضافة إلى أن المخالفين في العصور الأخرى ـ وكما مرّ ـ لا علم لهم بإمامة عليّ بعد النبي مباشرةً بل يعلمون خلاف ذلك، من هنا لا يمكن الحكم بكفر أهل السنّة جميعهم على مدى الأعصار المختلفة؛ اعتماداً على روايات الارتداد.

٤ـ نقد نظرية ضرورية الإمامة

ونركّز هنا ـ أيضاً ـ على نقاط:

١ـ ٤ التفكيك بين الخلافة وبين المحبة وعدم البغض: إذا ثبتت هذه الدعوى (الإمامة من أصول الدين) فستكون دليلاً محكماً لإثبات كفر المخالفين واعتبار الإمامة

---

(١) بحار الأنوار ١: ٥٧٧، ح٧، كتاب الفتن والمحن، باب لعن المرتدّين.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

من أصول الدين، ونقطة القوّة في هذا الدليل عدم الشك في إثبات كفر المخالفين حتى مع الاعتقاد بعدم كون الإمامة من أصول الدين؛ وذلك لأن هذا الدليل سببٌ مستقل للحكم بالكفر، فكلّ مؤمن انكر أصلاً ضرورياً من الدين وأدى إلى إنكار التوحيد أو النبوة فقد أنكر التوحيد في الحقيقة، وحُكم عليه بالكفر، لكن الإشكال في إثبات ضرورة الإمامة في الإسلام، وهو الذي عليه أكثر الإمامية، فيما يخالف في ذلك جملة أهل السنة، فما لم يثبت كون الإمامة من ضروريات الدين لا المذهب لا يمكن الحكم على المخالف بإنكار ضروريّ من ضروريات الدين أو الكفر.

وبعبارة أخرى، إن الضروري في ولاية الإمام علي عليه السلام إنما هو الولاية بمعنى المحبّة القلبية وعدم العداوة، أما الولاية بمعنى الخلافة للنبوّة فهو أمر ضروريّ لدى الإمامية دون غيرهم، فها هو الشهيد الثاني يعتبر الإمامة من ضروريات التشيع، وقد مرّت عبارته سابقاً، ويقول صاحب الجواهر في ردّه على ابن نوبخت ومن ادعى الضرورة: فكيف يدّعى دخول دافع النص من غير الطبقة الأولى ونحوهم تحت منكر الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي به فيلزمه عدم الإمامة، لا أنهم أنكروا الإمامة المعلوم ثبوتها ضرورة[1]، ويذكر الشيخ الأنصاري ثلاثة احتمالات في المسألة:

١ ـ محبة الإمام علي عليه السلام.

٢ ـ عدم العداوة.

٣ ـ الاعتقاد بأصل إمامته وخلافته، ويرجّح أن ضروريّ الإسلام إنما هو عدم العداوة حيث يقول: إن المسلّم أن عداوة أميرالمؤمنين أو أحد الائمة مخالفٌ لضروريّ الدين، وأما ولايتهم فدعوى ضروريّتها ترجع إلى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحدائق، ويرد عليها إمكان منع أن الولاية من ضرورة الدين مطلقاً[2].

(١) جواهر الكلام ٦: ٦٢.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٢٩، ٣٣٠.

ويقول آية الله الحكيم فيما يرتبط بضرورة الإمامة: وضوح منعه، نعم هو من إنكار ضروري المذهب[١]، ويوافق السيد الخوئي الشيخَ الأنصاري في أن الضروري هو محبّة الأئمة وعدم عداوتهم لا مخالفة إمامتهم وخلافتهم[٢]، كما ينفي الإمام الخميني ـ في البداية ـ أصل ضرورة الإمامة حيث يقول: وفيه أولاً: إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين؛ فإنها عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم هي من أصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الإسلام[٣].

٢ ـ ٤. اختصاص الضرورة بالعهد الإسلامي الأوّل: الجواب الآخر أن ضرورة الإمامة تختصّ بالعهد الإسلامي الأول ولا تشمل بقية الأعصار، الأمر الذي يُستفاد من عبارات الفقهاء الواردة في الجواب الأول، يقول الإمام الخميني أيضاً: ويمكن أن يقال إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة[٤].

٥ ـ تقويم مقولة الإجماع

ونقف لنقد هذه المقولة وقفات:

١ ـ ٥. إشكال الدور: إن دعوى الإجماع لإثبات كفر المخالفين وأن الإمامة من أصول الدين تستلزم الدور؛ لأن حجية الإجماع لدى الإمامية ليست ناشئةً من نفسها ومن اتفاق العلماء بل لملازمتها قولَ المعصوم، ففي الإجماع لا بدّ من وجود إمامٍ معصوم أولاً لتثبت حجية قوله، وهذا الفرض نفسه لا يخلو من كلام، فالمخالف لا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٥.

(٢) التنقيح ٢: ٨٦.

(٣) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٢٩.

يعتدّ بحجية قوله بل ينكر وجود مثل هذا الإمام، فالاحتجاج بالإجماع في الحقيقة إثبات لأصل الإمامة بقول الإمام، وهو غير مقبول بالنسبة إلى الطرف الآخر على الأقل، بل يتضمّن دوراً.

٢ ـ ٥. **عدم حصول الإجماع**: من الممكن الادعاء أن مقصود أتباع الإجماع ليس قول المعصوم، بل اتفاق العلماء، إلا أنّ هذا الاتفاق لا يمكن إثباته أيضاً؛ وذلك لأن حقيقة الأمر تثبت خلاف ذلك؛ إذ ينكر أكثر العلماء ـ وهم من أهل السنّة ـ هذا الإجماع، بل يُجمعون على خلافه.

٣ ـ ٥. **أخصية الدليل من المدعى**: إن أقصى ما يثبته الإجماع المذكور ـ باعتباره إجماع علماء الإمامية ـ أن هذا الأصل من أصول المذهب لا الدين، وإلا لزم كون الدليل أخصّ من المدّعى.

٤ ـ ٥. **عدم اعتبار الإجماع في أصول الدين**: إن قبول حجية الإجماع لإثبات أصلٍ عقائدي لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأن أصول الدين لا بد من إثباتها عبر الدين نفسه (الكتاب والسنة) أو العقل، ولا مجال للتقليد فيها.

٥ ـ ٥. **القدر المتيقن كفر النواصب والخوارج**: إن القدر المتيقن من الإجماع دلالته على كفر النواصب والخوارج لا مطلق المخالفين، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: إن المتيقن من الإجماع هو كفر النواصب والخوارج[1].

٦ ـ قراءة نقدية لدليل العقل

يتضح مما مضى أن أقصى ما يدلّ عليه العقل أن المقصود من ضرورة الإمامة المرجعية العلمية الدينية، وأن اللطف وقوام الشريعة يتحققان بناء على هذا المعنى دون حاجة إلى حاكمية الإمام المعصوم، رغم عدم إمكان إنكار دورها في ازدهار الدين كمّاً

(١) المستفاد من عمومات الآيات ومطلقاتها أن الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد شرط في الإسلام والهداية.

وكيفاً، والشاهد على ذلك حفظ أصل الدين الإسلامي وجعله ثاني أديان العالم رغم عدم كون الحكومة دينيةً بالمعنى الحقيقي[1].

نظرية ركنية الإمامة للمذهب

تعرّفنا حتى الآن على الرأي المشهور في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، إلا أن هناك قراءةً أخرى ترى أن الإمامة أصل من أصول مذهب التشيّع، وأن المخالفين يتصفون بالإسلام الحقيقي، كما أن منكري الإمامة عن علمٍ ودراية يلحقون الضرر بإيمانهم الشخصي؛ لأن الشرط الحقيقي للإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوّة.

وقد مرّ بيان رأي الإمام الخميني والشهيد المطهري، ونكتفي هنا برأي العلامة الطباطبائي حيث يقول: «إن على العامة أن يتذكّروا دائماً أن اختلاف الفرقتين في الفروع، وأما في الأصول فلا اختلاف بينهم، بل هناك اتفاق بينهم في الفروع الضرورية كالصلاة والصوم والحج وغيرها».

أدلّة النظرية

تستدعي القاعدة أن يكون كلّ من اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد مسلماً حقيقياً، وأما توقّف صدق الإسلام على قيدٍ آخر فيحتاج إلى برهان ودليل مخصّص، وبعبارة أخرى: الحكم بالإسلام الحقيقي على المخالفين مطابق للأصل، ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا ثبت خلافه، وقد اتضح سابقاً أن أدلة مدّعي التكفير لا تثبت المطلوب، ومع ذلك يمكن إثبات إسلام المخالفين ـ حقيقةً ـ بالأدلة والمؤيّدات التالية:

١ ـ **عمومات الآيات القرآنية ومطلقاتها**: يتبين من خلال القرآن الكريم أن شرط الإسلام والهداية إنما هو الاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد.

---

(١) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٩.

٢ ـ الحكم بإسلام غير المعاند: يقول الإمام علي‌عليه‌السلام ـ في ردّه على الأشعث حول هلاك غير الشيعة من الأمة ـ: وما هلك من الأمّة إلا الناصبين والمكاثرين (المكابرين) والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسّك بالتوحيد والإقرار بمحمدٍ والإسلام، ولم يخرج من الملّة ولم يظاهر علينا الظلمة ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإنه مسلم مستضعف، يرجى له رحمة الله ويتخوّف عليه ذنوبه[1].

٣ ـ النهي عن تكفير المخالفين: يبدو ـ من خلال مراجعة كتب الروايات ـ أن الكلام في هذه المسألة كان قائماً في عهد الأئمة بين أصحابهم، ففي اجتماعٍ ضمّ هاشم صاحب البريد ـ أحد أصحاب الإمام الصادق‌عليه‌السلام ـ وأبا الخطاب ومحمد بن مسلم دار حديث حول من لا يعرف أمر الإمامة، فهبّ هاشم إلى أن جاهلي الإمامة ومنكريها كفّار، وقال أبو الخطاب بكفرهم إذا قامت عليهم الحجة، واختار محمد بن مسلم القول بكفرهم إذا تمّت الحجة وتحقّق الإنكار والجحود، مؤكّداً عدم إمكان الحكم بكفر المخالف إذا لم تقم الحجّة ولم يحصل العلم والمعرفة، ثم ـ وفي موسم الحج ـ التقى محمد بن مسلم بالإمام الصادق، وأخبره بما دار بينهم، فطلب الإمام‌عليه‌السلام حضورهم جميعاً، وفي كلامه معهم حول المخالفين قال‌عليه‌السلام: «أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟! أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟!»، وأخذ الإمام يكرّر كلمة: سبحان الله، محذّراً هاشم وأبا الخطاب من أن التكفير قول الخوارج[2].

٤ ـ ارتهان مقولة الكفر بالجحود: يرهن الإمام الصادق‌عليه‌السلام ـ في روايةٍ ـ تكفير المخالفين بالمعرفة والإنكار والجحود، حيث يقول‌عليه‌السلام: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا[3]، ويفرّق الإمام الباقر‌عليه‌السلام بين منكر الإمامة والجاهل بها قائلاً:

---

(١) بحار الأنوار ٢٩: ٤٧١.

(٢) أصول الكافي ٤: ١٢٠، ح١، كتاب الإيمان والكفر، باب الضلال.

(٣) المصدر نفسه: ١٠١؛ ووسائل الشيعة ١: ٢١.

فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً"[١].

٥ ـ **مبدأ امتياز الشك عن الكفر**: لم تعتبر الكثير من الروايات مجرّد الشك في مقام الألوهية والنبوّة علامةً على الكفر، بل قيدته بالجحود والعناد، يقول الإمام الصادق في سؤال حول الشك في الله والنبيّ: إنما يكفر إذا جحد[٢]، وبذلك يتبين حال الشك في قضية الإمامة.

وهناك روايات كثيرة في هذا الموضوع، اقتصرنا على بعضها؛ رعايةً لضيق المجال، تاركين تحليلها للقارئ اللبيب.

---

(١) أصول الكافي ٤: ١٠١.

(٢) المصدر نفسه: ١١٨.

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية

قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني(*)

ترجمة: فرقد الجزائري

باستطاعتنا اعتبار العارف المتأله القاضي سعيد القمي وأخيه محمد حسن القمي من التلامذة البارزين للشيخ رجب علي التبريزي[1]، كما تتلمذ القاضي سعيد على الشيخ محسن الفيض الكاشاني، فكان يذكره في كتاباته بالأستاذ؛ ولكنه كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي أكثر من تأثره بالفيض الكاشاني.

وللقاضي سعيد كتابات كثيرة أبدع في بعضها، وسعى كثيراً للجمع بين الفلسفة والدين، جاعلاً ذوقه العرفاني أساساً ومعياراً لسعيه العلمي هذا، ومن الأمور الأساسية المهمة التي تناولها القاضي سعيد في مواضع متعددة، قضية أسماء الله وصفاته، وهي قضية ظلّت محلّ خلاف وجدال بين الفلاسفة من جهة والمتكلّمين من جهة

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران، له مصنفات هامة مثل: مناجاة الفيلسوف، وحركة الفكر الفلسفي.

(١) جلال الدين الآشتياني، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران (مقتطفات من تأليفات الفلاسفة المتألهين الإيرانيين) ١: ٢١٨.

أخرى، بل قد دار نقاش واسع بين المتكلمين أنفسهم حول هذه القضية.

وبإمكاننا تصنيف أهم الآراء في هذا المجال إلى قسمين: الأول تلك القائلة بأن الصفات مغايرة للذات، والثاني آراء الذين يعتقدون بعينية الصفات لذات الباري تعالى.

وقد أشكل القاضي سعيد القمي على صنفي هذه الآراء ونعت جميعها بالخاطئة، وقد تطرّق لهذه القضية في مواضع متعددة من كتابه المهم «شرح توحيد الصدوق»، مدافعاً عن رأيه بصيغ مختلفة، كما طرحها في كتيّبه باللغة الفارسية «كليد بهشت: مفتاح الجنة».

وننقل هنا نص عباراته حول هذه القضية من كتاب «كليد بهشت»، ثم نتابعها في كتابه «شرح توحيد الصدوق».

يقول القاضي سعيد في كتاب «كليد بهشت»: «لا يخفى أن للعلماء في قضية اتصاف واجب الوجود بالصفات التي تسمى صفات ثبوتية آراء مختلفة؛ فيعتقد بعضهم أن صفات كالوجود والعلم والقدرة، زائدة على ذاته تعالى شأنه، أي غير ذاته؛ وهذا رأي مرفوض بتاتاً، إذ على هذا الرأي، لا يتعدّى الأمر حالتين: إما أن يكون واجب الوجود مجموع الذات والصفات، وإما أن تكون الذات لوحدها والصفات المذكورة خارجة عن وجوب الوجود، ولا دخل لها بتحققه؛ فإذا كان واجب الوجود مجموع الذات والصفات، لزم التركيب في ذاته تعالى، وهو الواحد من الجهات جميعها، وقد ثبت استحالة التركيب فيه، أمّا إذا كان واجب الوجود هو الذات لوحدها وجميع الصفات خارجة عن ذاته، لزم احتياجه في وجوده وسائر صفاته الضرورية وكماله إلى غير ذاته، وهذا ما ينافي علوّ شأنه؛ إذ من المستحيل تحقّق كمال واجب الوجود بغيره.

إذن، لا يمكن للصفات المذكورة أن تكون مضافة على الذات، لهذا اعتبر أكثر العلماء هذا الرأي مستهجناً، واعتقدوا بأن صفات واجب الوجود عين ذاته، وهذا الرأي وإن كان أقلّ استهجاناً من سابقه، بيد أنه غير معقول أيضاً، فإذا كان لأحد فهم حقيقي لمعنى الذات والصفات، فلا يمكنه القول: إن الصفات هي الذات عينها، بل يعد الرأي هذا سخيفاً؛ لأن الصفة تابعة للذات ومتفرّعة عنها، بينما الذات هي الأصل

والحقيقة التي تتبعها الصفات؛ فإذا كانت الصفة عين الذات كما يدّعون، لوجب أن يكون التابع عين المتبوع، وبطلان هذا الكلام واضح لدى العقلاء جميعهم، إذاً يتضح أن الصفة لا يمكنها أبداً أن تكون نفس الذات أو أن تكون الذات نفس الصفة، ولا يعقل تفوّه العقلاء بآراء مضلّلة إذا ما نوقشت بانَ فسادُها.

لم نتعدّ فيما ناقشناه حدود اللفظ، لكننا لم نكتفِ بهذا المقدار، وقد أتينا بأدلة في رفضه عند الحديث عن الصفات السلبية، وبرهنّا على أن اتصاف واجب الوجود بأيّ صفة من الصفات أمر مستحيل، سواء كانت سلبية أو إيجابية.

ومحصل الكلام أنه يجب علينا معرفة واجب الوجود في جميع أوصافه على هذا الأساس، كي لا نقع في محذور أو بطلان، فتمام تلك الصفات تلحق بالموجود بمعناه المتعارف، والحال أن واجب الوجود لا ينطبق عليه هذا المعنى، فهو لا يشترك مع ممكن الوجود في نعتٍ من النعوت إلا من حيث اللفظ فقط؛ أي إن واجب الوجود محض ذات، وليس من المعقول ـ بأيّ وجه من الوجوه ـ نعته بصفات ما، سواء اعتبرنا الصفات عين ذاته أو غيرها، هذا هو الرأي الصواب».

وقد طرح القاضي سعيد ـ بعد مناقشته هذه ـ رأياً مثيراً للاستغراب، قال: «يعود السبب في نعت الله سبحانه وتعالى بصفات معينة من قبل الأنبياء وكبار الفلاسفة إلى عجز الناس عن إدراك الأمر، فراعوا إدراكهم ونعتوا الله بصفات معينة، ففي الحقيقة لا يمكن نعت واجب الوجود بوصف من الأوصاف، ولا يتصور الأنبياء وكبار الفلاسفة هذا الأمر أيضاً، ومن المستحيل أن ينعت الأنبياء الله سبحانه وتعالى بصفات ما، بل ما يرومون إليه من أيّ صفة يصفون الله بها، هو أنه تعالى لا يتصف بنقيض ذلك الوصف، أي أنهم حينما يقولون: إن الله عالم، يقصدون أنه ليس جاهلاً، وحينما يقولون: إنه قادر، فمعناه غير عاجز و... وملخص الحديث: إن جميع الصفات في الحقيقة ترجع إلى السلب والنفي عنه لا نعته بها»[(١)].

---

(١) القاضي سعيد القمي، كليد بهشت (مفتاح الجنة): ٧٠، ٧١، انتشارات الزهراء.

وبهذا نسب القاضي سعيد مسألة نفي الصفات عن الباري تعالى إلى الأنبياء، مضيفاً أن جميع الفلاسفة المتقدمين قد تبنوا هذا الرأي أيضاً، ورعايةً للاختصار لم ينقل أقوال الفلاسفة، لكنه استند إلى الروايات ونقل حديثاً عن أبي الحسن عليه السلام لإثبات ما ادعاه، وقد ادعى في مواضع عديدة من كتاباته أن ما تبناه في هذا المجال هو ما اقتضته روايات المعصومين عليهم السلام؛ بينما نستطيع العثور على خلفيات رأيه في مكان آخر.

وكما أشرنا في بادئ الحديث فإن القاضي سعيد كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي بقوة، وخلافاً لسائر فلاسفة العصر الصفوي كان الشيخ رجب علي التبريزي يعتقد أن الوجود مشترك معنوي بين الممكنات، وهو مشترك لفظي بين الواجب والممكن.

وقد ألّف الشيخ التبريزي رسالةً في هذا الموضوع باللغة الفارسية عرفت باسمه، وذهب القاضي سعيد القمي في كثير من تأليفاته، وخاصة في كتاب «كليد بهشت» إلى الرأي عينه الذي ذهب إليه أستاذه الشيخ رجب علي التبريزي، وقال: إن الوجود وسائر صفات الكمال مشترك لفظي بين الواجب والممكن؛ ففي حين لم يطلق الوجود كمشترك معنوي على الله سبحانه وتعالى، فمن غير الجائز إطلاق صفات العالم والقادر وسائر صفات الكمال عليه تعالى بنحو المشترك المعنوي.

ويعتقد القاضي سعيد أننا حينما نطلق صفة العالِم على الله سبحانه وتعالى، نعني بها أنه غير جاهل، وكذلك بالنسبة لسائر الصفات كالقادر؛ إذاً فجميع الصفات والعناوين التي تطلق على الله سلبيةٌ، تكشف عن شكل من أشكال التنزيه، أي أننا نقصد من نسبة الصفات لله تعالى ما ليس موجوداً، وبناء على رأي القاضي سعيد ومن اقتنع برأيه تغدو لغة الإثبات صمّاء، إذ لم يعد يمكننا الكلام عن الله بالإثبات، وما نقصده في هذا المجال سلبيّ لا يُنتج سوى التنزيه، والقاضي سعيد متنبّه إلى هذه النتيجة، ويعلم جيداً أن مقتضى رأيه هذا عدم الكلام عن واجب الوجود إلا سلباً؛ لذا سعى كثيراً لفتح بابٍ للكلام الإثباتي.

بين كانط والقاضي سعيد القمّي

ويعتقد القاضي سعيد أن عدم الإذعان باستحالة معرفة أسماء الله وصفاته ليس خطأ في إدراك الأمر فحسب، بل هو ابتعاد عن العدل والسمات الإنسانية، ومما لا شك فيه أن لا معرفة للقاضي سعيد بفلسفة عمانوئيل كانط الألماني[١]، فلم تكن هذه الفلسفة قد ظهرت بعدُ في ألمانيا في الفترة التي عاشها القاضي سعيد في إيران، حيث توفي عام ١١٠٧هـ، بينما كانت ولادة كانط في عام ١١٠٣هـ، أي أن كانط لم يكن حين وفاة القاضي سعيد قد تجاوز الرابعة من عمره، وعلى الرغم من هذا يبدو ما طرحه القاضي سعيد حول أسماء الباري تعالى وصفاته مطابقاً لما طرحه كانط حول عجز العقل.

ولا أقصد هنا القيام بمقارنة ساذجة بين فلسفة كانط وأفكار القاضي سعيد؛ لأني أعلم جيداً أن هذين العَلَمين ينتميان إلى مدرستين فكريتين مختلفتين، والفاصل الفكري بينهما أكبر من أن يسمح بمقاربة فكرية، لكن في الوقت عينه أودّ التنبيه إلى ما أشار إليه كانط تحت عنوان تناقضات أحكام العقل وعجز الإدراك عن نيل ما هو فَوق طبيعي، إذ أشار إلى ذلك القاضي سعيد بمسمّيات أخرى، وعبّر عنه ببيان آخر عند الحديث عن وجود الباري تعالى وأسمائه وصفاته.

لقد كانت لكانط دوافعه الخاصة في سدّ طريق العقل للتوصل إلى الأمور الفَوق طبيعية؛ فقد كان يعاني ـ من ناحية ـ من مشاكل العلم وفيزياء نيوتن[٢]، كما تأثر ـ من ناحية أخرى ـ بأفكار هيوم[٣] في مجال نفي الضرورة والعلية، وعلى حد تعبيره فقد استيقظ من سبات الوثوقية؛ فلدى تقسيمه القضايا إلى تحليلية وتركيبية، يرى الأمور الفَوق طبيعية في مأزق أيضاً، وفي كلمة واحدة نستطيع اعتبار مشكلة كانط الأساسية مشكلة المعرفة.

---

(١) عمانوئيل كانط (١٧٢٤ـ ١٨٠٤) (Emmanuel Kant) فيلسوف ألماني من أسرة اسكتلندية.

(٢) إيزك نيوتن (١٦٤٢ـ ١٧٢٧) (Isac Newton) عالم طبيعي إنجليزي.

(٣) ديفيد هيوم (١٧١١ـ ١٧٧٦) (David Hume) فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي.

المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات

أما دوافع القاضي سعيد في اعتقاده باستحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته فليست واضحةً بالنسبة إلينا، كما أن أدلته غير مقنعةٍ في هذا المجال، فقد استند في كثير من كتاباته إلى أحاديث المعصومين عليهم السلام، واعتبرها دليلاً على ما يدّعيه، لذا يمكن القول بأن هدفه من نفي إمكان معرفة صفات الباري اتّباع مضامين بعض الروايات، وهذا الادعاء وإن بدا وجيهاً في بادئ الأمر، لكنه في الحقيقة غير مقبول؛ لأن الالتزام بالروايات لا يفرض علينا اعتبار باب معرفة أسماء الباري وصفاته مغلقاً؛ فكثير من العلماء ـ وعلى الرغم من التزامهم الشديد بالنصوص الحديثية ـ يعتقدون بإمكان معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وعلى سبيل المثال، لم يذكر الشيخ محسن الفيض الكاشاني في أيّ من تصنيفاته استحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وهو الذي تلمّذ لديه القاضي سعيد ونهل من علومه سنوات عديدة، بل كان معروفاً بإحاطته بالروايات والالتزام بمضامينها ومدلولاتها، حتى عدّ من كبار المحدثين، كما ـ وخلافاً للقاضي سعيد نفسه ـ لم يكن الفيض ليعتمد أحكام العقل في المجالات كافة فحسب، بل كان يرى العقل أساساً والشرع مبنيّاً عليه في مجال علاقة العقل والشرع. ومن الواضح أنه إذا لم يكن الأساس موجوداً فلا وجود للبناء أيضاً، وبتعبير آخر: يشبّه العقل بالعين والشرع بشعاع النور، ومن الطبيعي أن لا تتم الرؤية بالعين من دون نور أو بالنور من دون عين، كما شبّه في موضع آخر العقل بالمصباح والشرع بزيته، فهو يعتبر الشرع عقلاً خارجياً والعقل شرعاً باطنياً. ومما لا جدال فيه أن العقل الباطني والعقل الخارجي لا يتعارضان، بل يكمل أحدهما الآخر.

ومن الجدير بالإشارة ما يذكره الفيض الكاشاني في مجال علاقة العقل بالشرع في قوله: السبب في أن الله سبحانه وتعالى وصف الكفار في بعض الآيات بأنهم قوم لا يعقلون، هو أن الشرع عقل خارجي ظاهر. فبما أن الكفار محرومون من نعمة الشرع، فهم محرومون من العقل الخارجي الظاهر.

ويعتقد الفيض الكاشاني أن بإمكاننا تسمية العقل بالشرع والشرع بالعقل، على أن العقل شرع باطني سمّاه الله تعالى بالفطرة، وقال عنها في الآية الكريمة: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، وبما أن هاتين الجوهرتين متحدتان، نستطيع حمل الآية الشريفة ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ عليها. أي أن نور العقل ونور الشرع نوران اتحدا؛ وعلى ضوء هذا الاتحاد يقول القرآن الكريم: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[1].

ويثبت مما ذكر أن الفيض الكاشاني وعلى الرغم من كونه محدثاً ملتزماً بمضامين الروايات، إلا أنه كان معتقداً بحجية أحكام العقل في الأمور الدنيوية والمعنوية على السواء، ناظراً إليه قادراً على معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته.

والنتيجة التي نستخلصها: ليس لأحد أن ينفي العقل ويسقط أحكامه في مجال أسماء الخالق وصفاته بحجة كونه أخبارياً أو ملتزماً بمضامين الروايات؛ فالفيض الكاشاني أخباري مؤمن بمضامين الروايات ومدلولاتها، لكنه لم يقف عند حرفية الألفاظ وقشورها، بل خاض بجدارة عالم معانيها، فهو معتقد بأن التفسير يدور حول قشور الألفاظ وظواهرها[2]، لكن التأويل يتناول المعاني الباطنية وعوالم الألفاظ، وينظر الفيض الكاشاني بالبصر والبصيرة للعالم، وبكليهما يخوض في عوالم المعارف والأسماء والصفات الربوبية.

نظرية القمي وسط مدرستي الفلسفة في العصر الصفوي

ومما لاشك فيه أن القاضي سعيد القمي حضر دروس الفيض الكاشاني ونهل من علمه واستنار بآرائه، لكنه ابتعد عن أستاذه في بعض الآراء أشواطاً بعيدة، وتكشف هذه القطيعة بين الفيض والقاضي سعيد عن تباين واختلاف بين تيارين فكريين كانا سائدين في ذلك العصر، وقد تزعم هذين التيارين اللذين لم يتفقا في كثير من الأمور

---

(١) الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ١٩٤، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٠.

الأساسية، صدرالمتألهين الشيرازي والشيخ رجب علي التبريزي، ومن الأمور التي اختلفا فيها الاعتقاد بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، وكذلك الاعتقاد بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بين وجود الواجب والممكن.

وقد اتبع القاضي سعيد رأي الشيخ رجب علي في المسألتين المذكورتين، وبنى منظومته الفكرية وآراءه عليهما، ومن الواضح أن القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود ينفون أيّ تجانس بين وجود الواجب والممكن ويعتقدون بالتمايز والتفاوت، وعلى هذا الأساس يقول القاضي سعيد: كلّ ما يصدق على المخلوقات، سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً، لا يصدق على الخالق؛ فإذا صدق على الخالق لزم ذلك اشتراك الخالق مع مخلوقه في أمر ما، ومن المسلمات في اعتقادنا أن «ما به الاشتراك» يصبح مستلزماً لـ «ما به الامتياز» إذا كان الأخير من الحيثيات والخصوصيات، ويجب علينا القول في هذه الحالة: إن من له حيثيتان «ما به الاشتراك وما به الامتياز»، يكون مركباً لا محالة، وبما أن الله غير مركب، فلا يجوز اشتراكه مع الممكنات بحالٍ من الأحوال، وقد يقال: إن ما يوجب التركيب هو الاشتراك بين شيئين في أمر ذاتي، لكن حدوث شكل من أشكال الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أمر عرضي لا يوجبه، فالتركيب في الأمر العرضي، والعرضي خارج عن الذات، وقد طرح هذا الإشكال في القضية المعروفة بشبهة ابن كمونة.

وقد التفت القاضي سعيد إلى هذا الإشكال وسعى للإجابة عليه وقال: أيّ اشتراك في الأمر العرضي يستلزم الاشتراك في أمر ذاتي، معتبراً ذلك من المسائل القريبة من البديهة[1].

وربما يبدو أنه يشير إلى قاعدة فلسفية معروفة مفادها: «كلّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات»، وبناءً على ما طرحه القاضي سعيد، ليس إطلاق عنوان الوجود

---

(١) القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق: ١٨٠، تصحيح: الدكتور نجفقلي حبيبي.

والموجود على الله مشتركاً لفظياً فحسب، بل حتى إطلاق عناوين أخرى كالعالم والقادر والحي وأمثالها مشترك لفظي أيضاً؛ أي أنّ ما يراد من صفة «عالم» للإنسان يختلف تماماً عما يراد من الصفة عينها حينما تطلق على الله تبارك وتعالى، وكذلك الحال في الصفات الأخرى كالقادر والحيّ وغيرهما.

وقد نفى القاضي سعيد في كتاباته الصفات عن الله تعالى كلّما سنحت له فرصة، معتبراً تمايز الصفات بالنسبة للخالق أمراً ممتنعاً، وكان يرى أن اختلاف صفات الباري يمكن طرحه بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: المراد من اختلاف الصفات تتاليها؛ أي يوصف أولاً بصفةٍ ما، ثم بمجموعة صفات واحدة تلو الأخرى.

الثاني: جزء من الباري تعالى صفة معينة وجزء آخر صفة أخرى.

الثالث: الصفات المختلفة جميعها ذات الباري عينها، والاختلاف بينها إنما كان لاعتبارات وجهات مختلفة.

ويعتبر القاضي سعيد الوجوه الثلاثة هذه باطلةً؛ لأنها تستلزم النهاية والمحدودية، وقد تحدّث بشكل مفصل حول كيفية استلزام كل وجه من الوجوه المذكورة المحدودية في حقّ الباري، لكن المقام لا يسع لنقل آرائه، ونكتفي بذكر أساس استدلالاته جميعها وهو أن الصفة نهاية الموصوف[1]، وقد طرح هذه المسألة بصيغ مختلفة وفي مواضع متعدّدة.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢٩.

معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي
ـ البهائي أنموذجاً ـ

د. أحد فرامرز قراملكي
د. مصطفى زين(*)

في ضرورة معرفة الله وتمهيد البحث عنه

إحدى أهم المسائل في حياة الإنسان مسألة معرفة الله التي شغلت فكر المتكلّمين والفلاسفة على طول الزمن، ومن دسائس الماديين والملحدين القول بأنّ البحث عمّا وراء المادة بحثٌ لا صلة له بالحياة، وليس من الموضوعات التي تقع في إطار الحياة التي يحياها الإنسان في مراحل عمره المختلفة، فالحديث عنه وعن موجودات عليا مجردة عن المادة وأحكامها، كالملائكة والعقول والنفوس، وفوقها مبدعها ومبدع جميع العوالم، ماديّها ومجردها، لا ينفع في الحياة ولو أثبت بألف دليل، فصرف الوقت على هذه المباحث يعوق الشاب عن القيام بوظائفه اللازمة.

وفي مقابلهم أناس ذوو بصيرة وعلم عرفوا أنّ للدين دوراً قوياً وتأثيراً عظيماً في

(*) أما الدكتور قراملكي فهو من أبرز من كتب في علم الكلام الجديد، وهو أستاذ جامعي، ومسؤول قسم الأبحاث والدراسات ومدير قسم الأخلاق الإلهية بجامعة طهران. وأمّا الدكتور مصطفى زين فهو أستاذ بجامعة طهران.

تكامل العلوم، كما أنه ضمان للأخلاق، وخير دعامة لها، بل ضمان لتنفيذ القوانين الصالحة، والحصن الحصين في متقلّبات الأحوال. من جهة أخرى بناء على قاعدة «دفع الضرر المحتمل» هناك عامل روحي يحفّزنا نحو البحث عن هذه الأمور الخارجة عن إطار المادة والماديات، وهو أنّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الذين فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه، وراحوا ضحية رقيّه، توالوا على مدى القرون والأعصار ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحةً من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذاك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي تورثه مقالة هؤلاء. وهذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه؛ فأوجبوه دفعاً لذاك الضرر المحتمل أو المظنون. كما أن العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقّق الشكر إلا بمعرفته.

إذن، بدلالة الأوجه الثلاثة: دور الدين في الحياة، دفع الضرر المحتمل، وشكر المنعم، تبين الضرورة في بحث معرفة الله وكيفية حصولها. فيكون لها دور أساسي في مسألة التكليف؛ لأن التكليف متوقف على معرفة المكلّف، وبعبارة أخرى: إن القيام بالتكليف منوط بمعرفة الله على حسب الوسع والطاقة البشرية. والدال على أهمية هذا الأمر أنّ بحث معرفة الله التُفت إليه من قديم الأيام، ويمكن الإشارة إلى بدايته بشكل منظم منذ العهد اليوناني القديم، وعلى رغم وجود مباحث مهمة في خصوص معرفة الله عند «كزنزفانوس» وأيضاً عند السفسطائيين ما قبل أرسطو، إلا أنهم يعتبرون أفلاطون بداية المباحث الإلهية في هذا المضمار. يقول أفلاطون: «من الغلط أن نتصور أن الصفات التي نعرفها يمكن أن نطلقها على مالك عالم الوجود»[1].

(١) أفلاطون، رسالة اينيوميس: ٣١٢؛ وانظر له أيضاً: رسالة تيمائوسف ٢٨: ٣ ـ ٥.

لقد كان أفلاطون رائداً، ليأتي بعده أفلوطين وديونوسيوس والكثير من العلماء الآخرين الذين اتخذوا هذا الطريق المشهور بالإلهيات السلبية المبنية على التنزيه، وبشكل عام اتخذ الفلاسفة طرقاً مختلفة لحلّ معضلة معرفتنا بالله تعالى، وأغلبها يمكن تضمينه في أربعة: ١ـ عدم إمكان معرفة الله إطلاقاً. ٢ـ المعرفة بالله عن طريق السلب والتنزيه، أو الإلهيات السلبية «VIA Negative» ٣ـ المعرفة بالله عن الطريق الإيجاب والتشبيه، أو الإلهيات الإيجابية «VIA Positive» ٤ـ الجمع بين التشبيه والتنزيه.

ما المراد بـ «معرفة الله» عند البهائي؟

جعل الشيخ البهائي «معرفة الله» من أسس كلامياته، وله في ذلك نظرات إبداعية وراقية كانت إلى حدّ كبير باباً لحلّ معضلات صعبة؛ فمن الأساليب المميزة له، إقدامه على تحليل متعلَّق المسألة ـ أي معرفة بالله ـ من حيث المفهوم، قبل بيانه وجوابه على المسألة عينها، وأخذ موقف أو رأي من إمكانيتها، فما هو المراد من معرفة الله إذا كنّا مكلّفين عقلياً بها؟

هنا نجد الشيخ في كتابه «الأربعون» يشير إلى أن المراد من معرفة الله تعالى الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية بقدر الطاقة البشرية[1]، في هذه الجملة نقطتان مهمتان:

الأولى: قوله بالتفصيل في مسألة إمكانية المعرفة بالله،إنّ حقيقة الذات الإلهية غير قابلة للمعرفة،أما صفات الله فمعرفتها ممكنة بحسب الطاقة البشرية. وهذا الكلام موجود في آثار السابقين، وقد بحثه الملا صدرا في كتابه المظاهر الإلهية. يضيف الشيخ البهائي بقوله: «وأمّا الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة، فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين فضلاً عن غيرهم، وكفى في ذلك قول سيد البشر: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، وفي الحديث: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن

---

(١) البهائي، الأربعون: ٢٠، ح٢.

الأبصار، وأن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم» فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحث التراب في فيه، فقد ضلّ وغوى وكذب وافترى، فإنّ الأمر أرفع وأظهر من أن يتلوث بخواطر البشر، وكلّما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغ من التدقيق»[١].

الثانية: في بيان الشيخ البهائي إشارة إلى إمكانية معرفة أوصاف الباري تعالى على قدر الطاقة البشرية، وهذا الكلام موضع تأمل من زاوية علم المعرفة؛ فما هو مراده من قدر الطاقة البشرية؟ هل استعماله لهذا المفهوم بالمعنى نفسه الذي استعمله الحكماء في تعريف الفلسفة؟ هل المراد منه المحدودية الكمية أو الكيفية أو معنى آخر؟. يلزمنا هنا التنبّه إلى أنّ البعد عن التشبيه والمقايسة هو أساس معرفة صفات الله؛ لأن الإنسان الساكن بين جدران الزمان والمكان اعتاد أن يتعرّف على الأشياء مقيدةً بالزمان والمكان، موصوفةً بالتحيز والتجسّم، متسمة بالكيف والكم، إلى غير ذلك من لوازم المادة ومواصفات الجسماني، ويحضرنا هنا قول العلامة الطباطبائي: «إن مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض، عوّده على تمثيل كل ما يتعقّله بصورة الأمر الحسي حتى فيما لا طريق للحس والخيال إلى حقيقته كالكليات والحقائق المنزهة عن المادة. ويؤيده في ذلك أن الإنسان إنما يصل إلى المعقولات والكليات من طريق الإحساس والتخيل فهو أنيس الحس»[٢].

لذلك قضت العادة الملازمة للإنسان ـ أعني أُنسه بالمادة، واعتياده على معرفة كل شيء في الإطار المادي ـ أن يصور لربّه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسية، وقلّما يتفق أن يتوجه الإنسان إلى ساحة العزة والكبرياء، ونفسه خالية

---

(١) المصدر نفسه: ٢١.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١٠ : ٢٧٣.

من هذه المحاكاة، وهذه هي عقيدة «التشبيه» وأتباعها يسمّون بالمشبهة، وهذا ما خالفه بشكل كامل الحكماء الإلهيون.

وقد وصف الشهرستاني حال الانقسام على ذلك الأساس السابق؛ حيث افترق الإلهيون إلى مشبّهة تشبه ربها بإنسان له لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء حقيقية من يد ورجل ورأس وعينين.. يجوز عليه الانتقال والمصافحة[1]؛ فهؤلاء تورّطوا في مغبّة التجسيم ومهلكة التشبيه، لكن نجد في مقابلهم طائفة أخرى تحرّزت عن وصمة التشبيه وعار التجسيم؛ فوقعت في أسر التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله، قائلةً بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام، وليس إلى معرفته من سبيل إلا بقراءة ما ورد في الكتاب والسنّة، وهم من ينقل عنهم الشهرستاني: «إن النجاة كلّ النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش ومن دون جدل وتفتيش؛ فهذا «مالك» عندما سئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ﴾، قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[2].

لكن هناك طائفة ثالثة ترى أن من الممكن التعرف على صفاته سبحانه عن طريق التدبر وترتيب الأقيسة المنطقية وتنظيم الحجج العقلية، في ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر، بشرط أن يكون الباحث محايداً، منحازاً عن أيّ رأي مسبق، وأن يكون في بحثه ونقاشه مخلصاً للحق غير مبتغ إلا إياه، وحجتهم في ذلك أن الله سبحانه ما نصّ على أسمائه وصفاته في كتابه وسنّة نبيه إلا لكي يتدبر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن والمستطاع، مجتنباً إفراط المشبهة وتفريط المعطلة؛ فهذا أمر يدعو إليه العقل والكتاب والسنّة الصحيحة، كما تحدّث عن ذلك الإمام

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ٩٣.

علي عليه السلام[1].

منهج معرفة الصفات الإلهية

وبرجوعنا لرأي الشيخ البهائي، نراه يصف الإنسان مرآةً لأوصاف الله تعالى، ويفسّر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» على هذا النسق، مقارباً هنا لرأي الشيخ الصدوق في «توحيده»، بأنه لا يُدرك ذاته ولا صفاته الذاتية لأنّها عينها. وهذا ما نطق به كثير من أحاديث الكتاب من أنه تعالى لا يوصف ولا يدرك بعقل ولا بوهم، فالمدرك منه بحسب العقل والتصور هو العناوين الصادقة عليه ذاتاً أو صفةً، كالشيء والموجود والإله والعالم والحي والقادر إلى غير ذلك من أسمائه تعالى، كما تبين في مواضع من الكتاب وأمر العباد بأن يدعوه بها[2].

ويمكن تلخيص عقيدة البهائي في ذلك بأن الأوصاف التي نشاهدها في أنفسنا غالباً ما تكون طرفي النقيض، العلم وفقدانه الجهل، والطرف الأشرف لهذين النقيضين نعتبره كمالاً لنا، والشخص الذي يتمتع به نذكره بالخير، ونفس هذا الأمر نجريه في خصوص الله جلّ وعلا. واللازمة المنطقية لكلام الشيخ هي أن أوصاف الباري تعالى ندركها في مرآة أنفسنا، فما نراه كمالاً لنا، ننسبه أيضاً لله تعالى؛ فإذاً إدراكاتنا ما هي إلا أوهام وصور نخلقها؛ وإلى هذا النمط يشير البهائي إلى حديث الإمام الباقر عليه السلام: «وهل سمي عالماً قادراً إلا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟! فكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيتين كما لها»، فإنّها تتصور أن عدمها نقص لمن لا يكونان له، وعلى هذا الكلام عبقة نبوية تعطر مشام أرواح أرباب القلوب كما لا يخفى[3].

وهنا يؤكّد الشيخ ـ بناءً على تمثيل المعصوم ـ على الدور الفعال للإنسان في معرفة

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٩.

(٢) الشيخ الصدوق، التوحيد: ٢٨٧.

(٣) البهائي، الكشكول ٢: ٣٠١.

الأوصاف، لكنّ هذا التأكيد ليس بمعنى أن الأوصاف موهومة ومخترعة من قبل الإنسان، بل هو قريب من الدور الفعال الذي يعطيه «كانط» للذهن البشري لقابلية فهم عالم الوجود. ويبرر وجهة نظر الشيخ أعلاه، أن الإنسان مكلف بمعرفة الصفات، ومن المؤكد أن التكليف بما لا يطاق قبيح، وعليه فيكون التكليف في حدّ طاقته.

ويرسم الشيخ البهائي تحقق معرفة الأوصاف في مرحلتين:

الأولى: التأمل والنظر في نفسه ومعرفة الأوصاف التي يأنس بها ويألفها.

الثانية: سلب جوانب النقص المنبثقة من كون الإنسان محدوداً، وعلى سبيل المثال: الفرد يدرك علمه وأنه عالم، والعالمة للإنسان بسبب أنها من أوصاف الإنسان ناقصة، فإذا سلب جوانب النقص منها، أي يصبح العالم الحقيقي وغير القابل للزوال واللامحدود، يمكن عندئذ وصف الباري تعالى بها؛ وهذا المحصول هو تركيب منطقي من التشبيه والتنزيه، وعليه فسرّ معرفة الله هو معرفة النفس.

وهنا يمكن أن يُسأل: هل أوصاف الله تعالى هي فقط الأوصاف التي يتحلّى بها الإنسان على نحو ناقص؟ ويجيب الشيخ بأن معرفة الصفات على قدر الطاقة البشرية موافقاً الصدوق، وأن الإنسان ليس مكلّفاً إلا بمعرفة صفات يتمتع بها فعلياً. ويفصّل أكثر: «إن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقة، وإنّما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها فيهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم، ولما كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حيّاً متكلماً سميعاً بصيراً، كلّف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أن الله تعالى واجب لذاته، لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، وهكذا سائر الصفات، ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجه، ولو كلف له لما أمكن تعقله بالحقيقة وهذا أحد معاني قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1].

---

(١) الأربعون: ٢٠، ح٢.

وهنا نجد أن الشيخ قد أوقف الصفات، وقد أشار إلى ذلك في تفسيره ـ العروة الوثقى ـ ولم يقصد إلى صفات مخترعة، بل نعرفه بصفاته التي وصف بها ذاته، على حسب الوسع والقدرة ولا نضيف إليها، موافقاً للشيخ المفيد في المقالات[١]، لكن البهائي لا يجعل العقل والفكر منتهى الأمل والسبل، بل يشجع على المشاهدة بعيون القلب والتعرض لنفحات الجود؛ حيث إن أهل الأفكار إذا بلغوا فيه الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمم، فإن الآمر أجلّ وأعظم من أن يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذاً ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبغي ما سواها في تقييد نظره وكسبه[٢].

مراتب المعرفة بالله تعالى

وفي تحليل آخر، يرى وجود منشئ آخر لمعرفة البشر بالله عبر معرفة آثاره، ويقرّر عن المحقق الدواني مفهوم المعرفة في هذا المقام وهو أن المعرفة العلم بالشيء من قبل آثاره، وكأنه مأخوذ من العرف بمعنى الرائحة كما يقال: استشممت به المعنى[٣]، وقد سعى الشيخ البهائي عن طريق التحليل المفهومي لكلمة المعرفة هنا، تبيين الأساس الميتافيزيقي له، ففي اللغة العربية مرادفات كثيرة للفظ «المعرفة» كالعلم، والإدراك، وقد حدث لغط كثير في التدقيق المفهومي لها؛ أما اللفظان الأكثر رواجاً فهما العلم والمعرفة، وهذان اللفظان يترادفان أحياناً ويكونان قسيمين حيناً آخر؛ فابن سينا يعتبر أن إدراك الجزئيات معرفة، وإدراك الكليات علم[٤]،أما الطوسي ـ علاوة على ذلك ـ

---

(١) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ١٥٧.

(٢) البهائي، الكشكول ٢: ٣٦٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤.

(٤) ابن سينا، الشفاء، المنطق: ٥٨.

فيقول: «قد ينسبان (المعرفة والعلم) إلى الإدراك المسبوق بالعدم وإلى الأخير من الإدراكين لشيء واحد، يتخلّل بينهما عدم، وإلى المجرد عن هذين الاعتبارين؛ ولذلك لا يوصف الإله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم»[١]. وهنا يصرّ الشيخ البهائي على هذا التمايز والتحليل المفهومي للمعرفة على أساس كلام الطوسي المنقول في حواشي «مير سيد شريف الجرجاني» على «شرح مطالع الأنوار»[٢].

ونحاول هنا مقارنة رأي الشيخ البهائي برأي تلميذه الملا صدرا (١٠٥٠هـ) في كتابه المظاهر الإلهية، وهو من أهم كتبه؛ فمعرفة الربّ على ثلاث مراتب: ١ ـ معرفة الذات الإلهية. ٢ ـ معرفة الصفات الربانية. ٣ ـ معرفة الأفعال الصمدانية؛ وهي أضيقها مجالاً وأرفعها منالاً، وأبعدها عن الفكر والذكر، إذ حقيقة الوجود ـ جلّ مجده ـ هوية بسيطة وغير متناهية الشدّة في النورية والوجود، وحقيقته عين التشخّص والتعين، لا مفهوم له ولا مثل ولا مشابه ولا ضد، ولا حدّ له ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، ولا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) وهو القائم على كل نفس بما كسبت ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٨) ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١)، وليس للعقل سبيل إلى إدراك ذاته، ولهذا ورد النهي عن الفكر في ذات الله تعالى؛ لقوله ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكّروا في ذاته»، ولقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من تفكر في ذات الله ألحد، ومن تفكّر في صفاته أرشد»؛ ولذا لا يشتمل القرآن من معرفة الذات ـ في الأغلب ـ إلا على تقديسات محضة وتنزيهات صرفة، كقوله تعالى ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ (البقرة: ٢٥٥، والقصص: ٧٠)، وكقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠)، وكقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ وكقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾.

---

(١) الطوسي، شرح الإشارات ١: ٢٥.

(٢) البهائي، الكشكول ٢: ٢٣ ـ ٢٤.

ومن خلال مطالعتنا لآثار الشيخ البهائي، نجده يبتّ بشكل قاطع باستحالة معرفة الذات الإلهية، وقد صرحّ بذلك كما مرّ، وقال أيضاً: «إن ذاته تعالى من حيث هي، غير معقول للبشر»[١]، أمّا معرفة الصفات فالمجال للفكر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنّها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلا أنّها في الأوّل ـ تعالى ـ مصداقها ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك. ولهذا اشتمل القرآن على تفاصيلها في كثير من الآيات، كما قوله تعالى: ﴿وهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وقوله ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾، وفي معرفة الصفات أيضاً غموض شديد؛ لأنّه لا يمكن معرفة بعض الصفات، كالكلام ـ إلا لأهل البصائر الثاقبة ـ وكالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والماكرة وغير ذلك، مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم[٢].

ويطابق الآنف رأيَ الشيخ البهائي من خلال تعرّضه لإمكانية معرفة الصفات في أكثر من مكان بأن الأوصاف الست التي نصفه بها جلّ وعلا هي على قدر عقولنا القاصرة وأوهامنا الحاضرة، ومجرى عاداتنا من وصف من نمجده بما هو عندنا وفي معتقدنا كمال أعني أشرف طرفي النقيض لدينا[٣]، فهو بحر يتسع أطرافه ولكل أن يخوض فيه ويسبح في غمرته بقدر قوة سباحته، لكن لا ينال بالاستقصاء؛ لأنّها مرتبطة بالصفات، كالصفات بالذات.، وليس في الوجود إلاّ ذاته وصفاته وأفعاله التي هي صور أسمائه ومظاهر صفاته. فما كان من صفاته جلياً في عالم الشهود، فالقرآن مشتمل عليها تصريحاً وتفصيلاً، وما كان خفياً فالقرآن مشتمل عليها تلويحاً وإجمالاً[٤].

ويوجد للشيخ البهائي تقرير للدرج والمراتب المتفاوتة لمعرفة الله تعالى في كتابيه:

---

(١) البهائي، العروة الوثقى: ٢٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، المظاهر الإلهية: ١٥.

(٣) الكشكول ٢: ٣٠١.

(٤) صدر المتألهين، المظاهر الإلهية: ١٨.

مفتاح الفلاح والأربعون: «إن تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهام البشر لها مراتب متخالفة ودرج متفاوتة»[1]، ويوافق كلام المحقق الطوسي في مراتب المعرفة، مفصّلاً: «إن مراتب ذلك متخالفة كمراتب معرفة النار، مثلاً فإن أدناها معرفة من سمع أن في الوجود شيئاً يظهر أثره في شيء يجاذبه وإن أخذ منه شيئاً لم ينقص ويسمى ذلك الموجود ناراً، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدّقوا بالدين من غير وقوف على الحجة. وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار وعلم أن لابد له من مؤثر؛ فحكم بذات لها أثر هو الدخان، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع تعالى. وأعلى منها مرتبة من أحسّ بحرارة النار لسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الأثر، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة المؤمنين الخلّص الذين أطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا أنّ ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ﴾ كما وصف به نفسه. أعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته وتلاشى فيها بجملته، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود والفناء في الله، وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى، رزقنا الله تعالى الوصول إليها والوقوف عليها بمنّه وكرمه».

نتيجة البحث

والخلاصة التي يمكننا استنتاجها، أن للشيخ البهائي رأياً في وجوب معرفة الله عقلاً وشرعاً، والتكليف يكون بمعرفة الصفات الإلهية على قدر الإمكان، وبما يتناسب مع عقل الإنسان، ونحن لم نكلّف بمعرفة الذات؛ لأنّها مستحيلة أصلاً، كما أن للمعرفة مراتب تختلف باختلاف الأدوات والطرق.

---

(١) البهائي، الأربعون: ٢١.

فلسفة ختم النبوة عند الشهيد مطهري
دراسة عقلانية نقدية

الشيخ مسعود إمامي(*)
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تمهيد

فلسفة ختم النبوة من الأبحاث الكلامية التي ليس لها ذلك القدم التاريخي بين المتكلمين وعلماء المسلمين، وإن كانت هناك إشارات حولها في عبارات المتكلمين والعرفاء، بل وفي روايات المعصومين عليهم السلام، إلا أنّ هذه المسألة لم تطرح بنحو مستقل وصريح إلاّ في العقود الأخيرة، ومن قبل بعض المتنورين المتدينين في الأغلب، ولعل الشهيد مرتضى المطهري أكثر من تكلم وكتب في هذا الموضوع، فقد تعرض المطهري في ثلاثة من مؤلفاته بنحو مفصّل إلى بحث فلسفة ختم النبوة، وأول وأكثر الآثار تفصيلاً في هذا المجال هو سلسلة محاضراته في حسينية الإرشاد سنة ١٣٤٧(هجري شمسي)، وكانت عشر محاضرات حول موضوع ختم النبوة، وقد كُتبت من الأشرطة وطُبعت

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، ورئيس قم دراسة المصنّفات الإمامية في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

بدون أي تصرّف بعنوان «الخاتمية»، والأثر الثاني له مقالة بعنوان «ختم النبوة»، والتي طبعت منذ سنوات في مجموعة بعنوان «محمد خاتم الأنبياء»، ثم طُبعت تلك المقالة بمفردها في رسالة صغيرة، والأثر الثالث للشهيد المطهري هو الجزء الثالث من مجموعته «مقدمة في الرؤية الكونية الإسلامية»، والذي يحمل عنوان «الوحي والنبوة»، والتي تعرض في بعضها إلى مسألة «فلسفة الخاتمية». وتوجد إشارات في مصنفاته الأخرى، مثل: «الإسلام ومتطلبات العصر» و«معرفة القرآن» و«نقد الماركسية».

وقد أخذت هذه المقالة على عاتقها دراسة ونقد مسألة فلسفة الخاتمية من وجهة نظره؛ إذ يطرح الأستاذ الشهيد في أول وهلة سؤالين في ذهن مخاطبه، أولاً: بسؤال عن عليّة انتهاء ظهور الشرائع الجديدة بمجيء الشريعة الإسلامية، وعرض الإسلام على أنّه دين خالد للبشرية؟

والسؤال الثاني عن عِلّة انتهاء سلسلة الأنبياء، لأنّه ليس من الضروري اقتران النبوة بالشريعة، بل إنّ أكثر الأنبياء كانوا مبلغين لشرائع سابقة عليهم، فمع فرض خاتمية الدين الإسلامي يبقى السؤال مطروحاً عن خاتمية نبي الإسلام.

نظرية المطهري في ختم النبوّة

وبعبارة أخرى: إنّ الشهيد المطهري يُفرِّق في مؤلفاته بين النبوة التبليغية والنبوّة التشريعية، ويقسِّم الأنبياء إلى أنبياء ذوي شرائع؛ وأنبياء مبلغين لشرائع سابقة، ويعتبر فلسفة وحكمة ختم النبوة مختلفة في كل واحد من نوعي النبوة هاتين عن الآخر.

ويقسِّم الفترات التاريخية للحياة البشرية ـ تبعاً للعلامة إقبال اللاهوري ـ إلى فترتين: الأولى: فترة الطفولة، والثانية: فترة البلوغ والرشد العقلي، ويعتبر ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هذين الفترتين.

ولذا فإنّه يبيّن فلسفة ختم النبوة التشريعية أو فلسفة ختم الشرائع في بعدين: الأول: أهلية البشر لتقبل الشريعة الخاتمة؛ والثاني: قدرتهم على حفظ تلك الشريعة، فيقول: «في

الفترات السابقة للشرائع لم يكن الناس قادرين ـ بسبب عدم البلوغ والرشد العقلي ـ على استيعاب المخطط الكامل لمسيرتهم والاستمرار في طريقهم بمساعدته؛ ولذا كان من اللازم إرشادهم مرحلة بعد مرحلة ومنزلاً ثم منزلٍ، ويرافقهم المرشدون على الدوام، أما في عصر الرسالة الخاتمة فما بعدها فقد تحققت تلك القدرة على استيعاب المخطط الكامل، وتوقف العمل بطريقة الإرشاد منزلاً منزلاً ومرحلة مرحلة، فالسبب في تجدد الشرائع أن البشر لم يكن قادراً على استيعاب المخطط الكامل والجامع، وعند توفر تلك القابلية منحتهم السماء البرنامج الكامل والجامع؛ ولهذا انتفت علة تجديد النبوات والشرائع[١].

ويشير الأستاذ الشهيد في آثاره بصورة عابرة إلى كلام العرفاء حول فلسفة ختم النبوة.

حيث يؤكد عرفاء المسلمين على علو درجة النبي الأكرمﷺ، وأهليته لطي آخر مراحل الكمال الإنساني وأكمل المكاشفات لاستلام الشريعة والمعارف الإلهية.

فيقول: «لقد أدرك العرفاء أن النبوة ختمت لأنَّ جميع المراحل والمقامات الفردية والاجتماعية والطريق الذي يجب سلوكه كلها كشفت، وكلّ ما يتلقاه أي إنسان سوف لن يكون أكمل من ذلك، ولذلك كان مضطراً لاتّباع الخاتم، مَنْ ختم المراتب بأسرها»[٢].

فقد ربطرَحِمَهُ الله كلام العرفاء هذا بختم النبوة التشريعية، قائلاً: «...في هذا التعريف للخاتمية لم يُكتف بملاحظة عدم بعثة نبي بعده، بل ذكرت أيضاً علة هذه المسألة، وهي عدم مجيء نبي صاحب شريعة؛ لأنه لا يوجد ما يأتي به عن طريق النبوة، أي ما يدركه الإنسان بواسطة الوحي والإلهام، لا ما يحصّله عن طريق العلم والعقل، وهو طريق

---

(١) مطهري، وحي ونبوت: ٤٨، صدرا، قم، ولاحظ أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.، صدرا، قم.

(٢) مطهري، وحي ونبوت: ٦٤، ولاحظ أيضاً: مرتضى مطهري، ختم نبوت: ٣٤، انتشارات وحي، مشهد، وأيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٥٩.

آخر مقدور للبشر، لم يبقَ ما يمكن إلقاءه إلى الإنسان، ولم يبق كلام لم يُقلْ»[١].

وهذا الادعاء من العرفاء مبني على أصل أنّ الكمال الإنساني متناه وهناك حد نهائي لكماله، وفي كتاب «نظر الماركسية» وبعد أن ينقل الأستاذ المطهري عبارة الشيخ محيي الدين بن عربي حول الخاتمية؛ إذ يقول: «الخاتم من ختم المراتب بأسرها» يوضّحها كالآتي: «... وعلى أية حال فإن هذه المسألة لابد أن تطرح بالنحو الآتي، وهو هل أن للإنسان كمالاً نهائياً، بحيث إذا وصل إليه فلا يمكن أن يفرض له كمال أعلى حينئذ، وإن الأعلى منه وجوب الوجود، أم لا، بأن الإنسان مهما تكامل فإنّ الطريق مفتوح أمامه؟ وقد ذكر السيد علي خان المدني هذه المسألة في شرح الصحيفة السجادية، بأن الصلاة على النبيﷺ هل لها أثر عليه أم لا؟ بأنْ تكون مفيدة للمصلي عليه أما النبي صلوات الله عليه فقد وصل إلى مرتبة بحيث ليس للصلاة أثر عليه؟ وأوّل بعضهم يثرب في الآية الشريفة «يا أهل يثرب لا مقام لكم» بالإنسانية، وقالوا: إن الإنسان ليس له كمال نهائي، ليس له حدّ نهائي وإن الرسول الأكرمﷺ في حال تكامل دائم»[٢].

وفي توضيح البعد الآخر لفلسفة ختم النبوة التشريعية، وهو أنّ البشرية بلغت مرتبة حفظ شريعتها وكتابها السماوي، يقول الشهيد المطهري: «لم تكن البشرية في السابق قادرة على حفظ كتابها السماوي؛ بسبب عدم الرشد والبلوغ الفكري، وعادة ما كانت الكتب السماوية تُحرّف وتُبدّل أو تفقد بالمرّة، ولهذا كان من الضروري استئناف رسالة جديدة، أما عصر نزول القرآن قبل أربعة عشر قرناً فقد اقترن بعبور البشرية من مرحلة الطفولة، وكانت قادرة على حفظ ميراثها العلمي والديني، ولهذا لم يقع تحريف في آخر الكتب السماوية المقدسة، يعني القرآن الكريم. وكان المسلمون يحفظون كل آية ساعة نزولها بالقلوب والقراطيس، بحيث انتفى احتمال أي تبديل وتحريف وحذف وإضافة،

---

(١) مطهري، خاتميت: ٧٠، صدرا، قم، ١٣٧٥٠ شمسي.

(٢) مطهري، نقدي بر ماركسيسم: ٢٣٩، صدرا، قم.

ولهذا لم يحدث التحريف والنقصان في هذا الكتاب السماوي، وهذا أحد أسباب انتفاء الداعي لاستئناف النبوة[١].

«لقد كان تدوين العلوم المختلفة للغة العربية، مثل: علم المفردات، الصرف والنحو، علم المعاني، البيان، والبديع، بهدف سعي البشرية لحفظ كتابها السماوي، ولا سيما أنَّ أكثر المؤلفين لهذه العلوم كانوا من غير العرب، وإن نشوء علم التفسير وعلم الحديث منذ القرن الأول الهجري كلها دلائل رشد وبلوغ البشرية في فترة ظهور الإسلام، وعلامة على ختم النبوة»[٢].

«بل يمكن القول: إنّ تاريخ البشرية ـ على أحد المعاني ـ بدأ من عصر ظهور الإسلام، فإذا كان المقصود من عصر التاريخ ـ في مقابل عصر ما قبل التاريخ ـ تلك الفترة التي حفظت فيها البشرية تاريخها متسلسلاً فهذه تبدأ من عصر ظهور الإسلام، وقد حفظت آثار اليونانيين والهنود والإيرانيين من قبل المسلمين، ولم تكن البشرية قبل الإسلام تحفظ مواريثها السابقة، بل كان الفاتحون يعملون على محو وإبادة آثار الأمم المغلوبة، وكان هذا بعينه علامة على عدم الرشد والبلوغ الفكري للبشرية قبل الإسلام، تلك الفترة التي يعبر عنها الإسلام بـ«الجاهلية»، ويشير هذا التقسيم إلى أن فترة ما بعد ظهور الإسلام فترة مقابل الجاهلية، أي عصر العلم والعقلانية»[٣].

ما تقدم حتى الآن كان عبارة عن بيان آراء الشهيد المطهري حول فلسفة ختم النبوة التشريعية، لكن لا يمكن استبعاد تلك الحقيقة، وهي أن الأنبياء الإلهيين لم يكونوا أصحاب شريعة، بل كانوا مبلغين وناشرين لشريعة النبي السابق لهم، ومع قبول أن الإسلام آخر شريعة إلهية، وأن نبي الإسلام صاحب شريعة، لا زال هذا السؤال قائماً،

---

(١) وحي ونبوت: ٤٨، ولاحظ أيضاً: مطهري، ختم نبوت: ١٢، ومطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.

(٢) مطهري، خاتميت: ٣٦.

(٣) مطهري، خاتميت: ٣٨.

وهو: لماذا لم يبعث نبي تبليغي بعد نبي الإسلام لكي يكون ناشراً ومبلغاً لشريعته؟

وقد أدت تلك المسألة إلى أن يُفرِّق الشهيد المطهري بين النبوة التبليغية والنبوة التشريعية، ويتصدّى لتحليل كل منهما على حدة عند بيانه لفلسفة ختم النبوة. فقد اعتبر رحمه الله وظيفة الأنبياء المبلغين هي نشر وتبيين الشريعة، وأيضاً تطبيق الأصول العامة للشريعة على مصاديقها بمرور الأيام، وقد أُوكلت هاتان المسؤوليتان الخطيرتان في فترة الرسالة الخاتمة إلى أناس تحملوهما نظراً لبلوغهم العقلي ورشدهم الفكري، يقول رحمه الله: «...لقد سمح له بلوغه الفكري ورشده الاجتماعي أن يتصدى لتبليغ الدين وإقامته والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك انتفت الحاجة إلى الأنبياء المبلغين الذين كانوا دعاة ومبلغين لشرائع الأنبياء من أصحاب الشرائع. أما في الإسلام فإنَّ علماء الأمة وصلحاؤها هم الذين يقومون بذلك، وقد بلغوا من الرشد الفكري بحيث تمكنوا في ضوء الاجتهاد من تفسير الوحي وتبيينه، وإرجاع كل مورد إلى الأصل الخاص به في الظروف المكانية والزمانية المختلفة، لقد قام علماء الأمة بهذه المهمة»[1].

إنَّ الوحي هو أعلى وأرقى مظاهر ودرجات الهداية، توجد في الوحي إرشادات لا يصل إليها الحس والخيال والعقل والعلم والفلسفة، ولا يستطيع أي منها أن يحلَّ محله، لكن الوحي الذي له تلك الميزة هو الوحي التشريعي، لا الوحي التبليغي، الوحي التبليغي على عكس ذلك. ما دام البشر بحاجة إلى الوحي التبليغي فإنّ العقل والعلم والحضارة لم تصل بعدُ إلى درجة بحيث يعتمد الناس على أنفسهم في الدعوة والتعليم والتبليغ والاجتهاد في دينهم. إنّ ظهور العلم والعقل، وبعبارة أخرى: الرشد والبلوغ الإنساني، يؤدي بذاته إلى انتفاء الحاجة للوحي التبليغي، ويصبح العلماء خلفاء الأنبياء»[2].

وكما يظهر من هذا النص من كلام الأستاذ الشهيد وغيره من النصوص فإنه يعتبر ـ

---

(١) مطهري، وحي نبوت: ٥١.

(٢) مطهري، ختم نبوت: ٤٧.

علناً ـ الاجتهاد القوة المحركة للإسلام في فترة ختم الرسالة وخلافة النبوة التبليغية.

ويعتقد أن الاجتهاد إذا اقترن بحسن التقدير وجودة الاستنباط فإنه سيكون قادراً على إرشاد البشرية في جميع تحولاتها الاجتماعية[1].

مطهري ونظرية محمد إقبال في ختم النبوّة

وبالرغم من تأثُّر الشهيد المطهري في أصل نظريته بالعلامة إقبال اللاهوري إلاّ أنه ينقدها بالتفصيل في كتابه «الوحي والنبوة»، ويطرح عدة نقاط بعنوان إشكال ونقد على تلك النظرية. ولهذا فمن الضروري ـ لأجل اتضاح رأي الشهيد المطهري في هذا الموضوع ـ أن ندرس نظرية العلامة إقبال اللاهوري أيضاً.

ففي كتاب «إحياى فكر ديني در إسلام» يطرح إقبال نظريته بالنحو التالي: «الوحي اتصال بأصل الوجود، ولا يختص بالإنسان، وإنما يشمل كل هداية غريزية للموجودات الحية في طريق تكامل حياتها».

ثم يذكر أمثلة من الهداية الغريزية للنباتات والحيوانات، ويعتبر التجارب الدينية والمعنوية للإنسان نماذج من الوحي، ثم يقول: «في فترة طفولة البشرية كان الإرشاد نحو السعادة يُقدَّم للإنسان جاهزاً بواسطة الوحي، وبذلك فقد أعفيت البشرية من عناء البحث، لكن مع نمو العقلانية وملكة النقد وبسبب فائدتها توقف ذلك النحو من المعرفة النبوية، وبمنعها من إشكال آخر معرفي يقوى العقل ويتكامل.

لقد كان نبي الإسلام حلقة الوصل بين العالم الجديد والعالم القديم، فما كان مرتبطاً بمصدر الوحي والإلهام فهو مرتبط بالعالم القديم، وما برزت فيه روح الإلهام فهو متعلق بالعالم الجديد[2].

وينقل الشهيد المطهري في كتاب «الوحي والنبوة» فقرات أخرى من كلام إقبال في

---

(١) مطهري، ختم نبوت: ٩٢؛ خاتميت: ١٠٧.

(٢) إقبال لاهوري، إحياى فكر ديني در إسلام، ترجمة إلى الفارسية.

كتاب «إحياى فكر دينى در إسلام» (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، ويتصدى لنقدها، ونحن نعرض عن نقلها تجنباً للإطناب، إلاّ أنّ لديه عدة نقود مهمة على كلام إقبال المتقدم ننقلها في ما يأتي: «أول إشكال يرد أن هذه الفلسفة إذا كانت صحيحة فلا حاجة لوحي جديد ونبي جديد، بل تنتفي الحاجة إلى إرشاد والوحي مطلقاً، لأن هداية العقل التجريبي ستحل محل هداية الوحي، إذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فإنّها ختم الديانة، لا ختم النبوة»[1].

ويعتبر آخرون ـ كالدكتور عبد الكريم سروش في بعض مؤلّفاته ـ أيضاً هذا الإشكال وارداً على نظرية إقبال اللاهوري، وإن لم يتفق مع الشهيد المطهري في بيان فلسفة الخاتمية[2].

ومن الإشكالات الأخرى للأستاذ المطهري على إقبال، قوله: «ثالثاً: إن اعتبار إقبال الوحي بأنّه من صنف الغرائز خطأ، وهو ما أدى إلى أخطائه الأخرى، فالغريزة، وكما يعرف إقبال نفسه، خاصية طبيعية (غير اكتسابية) مئة بالمئة، وهي لا شعورية وأدون من الحس والعقل، جعلها قانون الخلقة في المراحل الحياتية الأولى للحيوان (الحشرات وما دون الحشرات)، وعند نمو دوافع أرقى (الحس والعقل) فإن الغريزة تضعف وتضمحل، ولهذا فالإنسان وهو أكمل الحيوانات من حيث أداة التفكير، فإنّه أضعفها من حيث الغريزة، أما الوحي فعلى العكس؛ لأنه قوة ما فوق الحس والعقل، بالإضافة

---

(١) مطهري، وحي ونبوت: ٥٦، ولاحظ أيضاً: مطهري، آشنايي با قرآن (معرفة القرآن) ١: ٢٢٣، صدرا، قم.

(٢) سروش، فربه تراز إيديولوژي: ٧٨، مؤسسة فرهنگي صراط، ط٢، ١٣٧٣شمسي، وأيضاً سروش، مدارا ومديريت: ٤١٠، ط١، ١٣٧٦ شمسي، وأيضاً محمد تقي سبحاني، فروغ دين در فراق عقل، نقد ونظر، العدد ٦، علي رباني گلبايگاني، كمال وجامعيت دين: ١٢٨.

ومن الجدير بالذكر أن عبد الكريم سروش غيَّر رأيه حول نظرية إقبال، فدافع عنها في كتاب بسط التجربة النبوية «بسط تجربة نبوي» خلافاً لنقود الشهيد المطهري، لاحظ: بسط تجربه نبوي: ١١٣ـ١٦٠، مؤسسة فرهنگي صراط، الطبعة الأولى، ١٣٧٨شمسي.

إلى كونه اكتسابي إلى حد ما، والأكثر من ذلك فإنّه أعلى مرتبة من الشعور، الجنبة الشعورية للوحي أعلى بمراتب لا توصف من الحس والعقل»[١].

ورابعاً: ... اعتبر إقبال الوحي نوع غريزة، وادّعى أن وظيفة الغريزة تنتهي باستعمال العقل، وأن الغريزة تضمحل.

وهذا الكلام صحيح، لكن في المورد الذي تتابع فيه القوة العاقلة نفس سلوك الغريزة.

أما إذا فرضنا أن للغريزة وظيفة، وللقوة العاقلة وظيفة أخرى، فلا دليل على أن فعالية القوة العاقلة تؤدي إلى توقف عمل الغريزة، فإذا سلَّمنا جدلاً أن الوحي نوع غريزة، ومهمة هذه الغريزة تقديم رؤية كونية وإيديولوجيا ليست في نطاق العقل، فلا دليل على انتهاء نشاط الغريزة عند نمو العقل البرهاني الاستقرائي (كما يعبرّ إقبال نفسه)[٢].

ما تقدم هو خلاصة لآراء الشهيد مرتضى المطهري في كتبه المختلفة حول مسألة فلسفة ختم النبوة، والتي كان لها ـ كبقية آرائه ـ تأثير كثير على آراء المعاصرين[٣].

نظرية فلسفة ختم النبوّة، تحليل ودراسة نقدية

١ـ لاشك أنَّ نظرية الشهيد المطهري متأثرة بنظرية العلامة إقبال اللاهوري، بل إنها

---

(١) مطهري، وحي ونبوت: ٦٣.

(٢) مطهري، وحي ونبوت: ٦٥.

(٣) من المؤلفات التي اقتفت أثر الشهيد المطهري في تفسير الخاتمية ما يأتي: علي رضا أميني ـ محسن جوادي، معارف إسلامي ٢ (مقرر درسي في الجامعات)، بنشر معارف طهران، ١٣٧٩ شمسي؛ علي شيرواني، درسنامه عقايد إسلامي (كتاب العقائد الإسلامية): ١٦٣، من الكتب الدراسية للمركز العالمي للعلوم الإسلامية؛ محمد علي سادات، محمد مسعود أبو طالبي، بينش إسلامي ٢ (الرؤية الإسلامية): ٣٢، كتاب درسي للسنة الثانية المرحلة الثانوية، نشر وزارة آموزش وپرورش؛ عدة من كتاب المديرية العامة للشؤون التربوية في وزارة التربية والتعليم، أصول عقايد، هدايت وولايت إلهي (أصول العقائد، الهداية والولاية الإلهية): ١٨٨، كتاب درسي للمعلمين التربويين، وزارة التربية والتعليم؛ سيد مجتبى موسوي لاري، رسالت نهايي (الرسالة الخاتمة): ١٠٩، قم.

نسخة مُحَسَّنة لنظرية العلامة الفقيد، فالمشتركات بين هاتين النظريتين من الكثرة بحدٍّ لا يمكن اعتبار نظرية الأستاذ الشهيد المطهري نظرية جديدة بالكامل، فإنَّ تقسيم تاريخ البشرية إلى فترة طفولة وفترة رشد وبلوغ عقلي، وظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هاتين الفترتين، واعتبار العقل والعلم سر استغناء البشر عن النبوة الجديدة، من أهم أصول نظرية إقبال، وهي توجد بهذا النحو في نظرية الشهيد المطهري أيضاً، والذي يبدو أن الفرق الأساسي بين النظريتين هو ذلك النقض، أو الأفضل أن نعبِّر الإجمال، في نظرية إقبال، الذي يوحي أنّه جعل العلم والعقل بديلاً عن الوحي والدين، وكما تقدم عن الشهيد المطهري فإنّ نظريته تنساق من ختم النبوة إلى تفسير ختم الديانة.

لكن لابد من الإشارة إلى أنَّ عالماً سمّى كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام» وتحدث في جميع فصوله عن التعاليم الدينية والقرآنية، بل يعتبر رسالته تبيين حاجة المجتمع إلى العلم والدين، كيف يمكن استنتاج ختم الديانة من نظريته، يقول الأستاذ الشهيد مطهري بعد نقد نظرية إقبال: «... وهذا المطلب ليس مخالفاً لضرورة الإسلام فحسب، بل إنه يخالف نظرية إقبال نفسه؛ لأن جميع مساعي إقبال هي لإثبات أن العلم والعقل ضروري للمجتمع البشري إلا أنه ليس كافياً، فالبشر بحاجة إلى الدين والإيمان الديني كما أنه محتاج إلى العلم، ويصرِّح إقبال نفسه أن الحياة بحاجة إلى أصول ثابتة وفروع متغيرة، ومهمة «الاجتهاد في الإسلام» كشف انطباق الفروع على الأصول»[١].

والمحصلة النهائية لآراء إقبال، وتبيين النقاط المجملة في نظريته حول ختم النبوة بالنظر إلى بقية آرائه ونظرياته، يؤدي إلى رؤية تشبه إلى حد كبير ما طرحه الشهيد المطهري في نظريته.

وللأسف فإنّ سوء الفهم هذا وقع في كلمات الدكتور علي شريعتي أيضاً، فإنّه تأثر

---

(١) مطهري، وحي ونبوت: ٥٧.

كثيراً ـ كالشهيد المطهري ـ بنظرية إقبال حول فلسفة الخاتمية، وهو نفسه يذكر هذا التأثر بصراحة، فيقول في كتاب «إسلام شناسى» (معرفة الإسلام) جواباً عن سؤال أثناء توضيح مجمل ومختصر حول فلسفة الخاتمية: «... لقد أجاب عن بعض هذا السؤال محمد إقبال، الفيلسوف الكبير المعاصر، وأنا أضيف إليه ما يكمّله، وهو أنَّ النبيﷺ عندما يقول: إني خاتم الأنبياء لا يريد أن يقول: إنَّ ما جئت به يكفي البشرية إلى الأبد، بل الخاتمية تعني أن ما يحتاجه البشر لحد الآن في حياتهم مما هو وراء العقل والتربية البشرية، أما في هذا الزمان (القرن السابع) بعد الحضارة اليونانية والحضارة الروحانية والحضارة الإسلامية، بعد القرآن والتوراة والإنجيل، فإن التربية الدينية للبشر قد أنجزت إلى المقدار اللازم، ومن الآن فصاعداً فإن الناس يتمكنون من الاستمرار بحياتهم على أساس التربية البشرية وبدون الوحي ونبوّة جديدة، وعليه فإنَّ النبوة ختمت، وعليهم الاعتماد على أنفسهم»[1].

وكأن أغلب الذين تعرضوا لبحث فلسفة الخاتمية من منظار الدكتور شريعتي لاحظوا هذه العبارة منه، وجعلوها أساساً لحكمهم.

فقد فهم الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي من العبارة السابقة ما يأتي: «لقد تصور الكاتب أنَّ النبوة أداة يحتاج إليها البشر في بعض فترات تكامله إلى جانب حضارات اليونان والرومان، والآن فقد فات وقتها، وحلَّ العقل محلها، والنتيجة الطبيعية لهكذا نوع من التفكير أنَّ البشر من الآن فصاعداً يقضي فترة جديدة من تكامله، وهي فترة الاستغناء عن الوحي، ويمكنه التخطيط بعقله لتدبير حياته، ويلغي قوانين الإسلام، صحيح أنَّ الكاتب لم يصرح بتلك النتيجة»[2].

وللشيخ الفاضل محمد تقي سبحاني فهم مشابه لما تقدم عن الأستاذ محمد تقي

---

(١) علي شريعتي، مجموعة آثار ٣٠: ٦٣.

(٢) بهشتي، دكتر شريعتي جستجوگري در مسير شدن (الدكتور شريعتي باحث عن الذات): ١٤٠، نشر بقعة طهران، ١٣٧٩ شمسي.

مصباح اليزدي فيقول: «وعليه فعلّة الحاجة إلى الدين في الماضي من وجهة نظر إقبال وشريعتي طفولية البشرية، وعجز عقلها عن العثور على طريق سعادتها، أما الآن وقد اكتسب الإنسان القدرة على تسخير الطبيعة ومعرفة الإنسان والمجتمع بفضل العقل والتجربة، وبالتأمل في ذاته، فقد توصل إلى المعرفة النبوية والتجربة الضرورية لبناء ذاته ومجتمعه، انتهى عصر النبوة والوحي، والمجال الوحيد للتفكير هو تجربة واجتهاد الإنسان المتعهد والمتنوِّر، والدين والديانة في العصر الجديد حاصل تلك التأملات والإدارات»[١].

وقد أجاب الدكتور الشهيد محمد البهشتي عما ذكره الشيخ مصباح اليزدي، واعتبر هذا الفهم غير منصف، وبعيداً عن اعتقادات وسيرة الدكتور شريعتي[٢]، ثم قدَّم تبريراً مناسباً لتلك المسألة من وجهة نظره[٣].

أما الأستاذ جعفر السبحاني فيعتبر ـ باحتياط ـ تلك العبارة للدكتور شريعتي مجملة ومبهمة، ويصرّح أنّه إذا كان مقصوده من هذا الرأي استغناء البشرية في عصر الفكر والعلم عن التعاليم الدينية فهذا مرفوض، وإن كان مقصوده أن المسلمين في عصر الخاتمية يستعملون العقل والعلم في النظر في التعاليم الدينية المنزلة، ويجدون في طريقهم بدون الحاجة إلى وحي جديد، فهذه حقيقة لا ينكرها أحد، وقد اعترف بها الجميع[٤].

هذا، مع أن الدكتور شريعتي في أحد مؤلفاته المتأخرة الذي خفي عن هؤلاء المحققين، وسلسلة دروس تاريخ الأديان في سنة ١٣٥٠ الشمسية، وضمن إشارته إلى سوء التفاهم الواقع في هذا البحث. يقول بصراحة: «الخاتمية بمعنى أن هناك مذهباً واحداً هو المذهب التوحيدي، أو مذهب الوحي، وهو مذهب الدين الذي يمثل

(١) محمد تقي سبحاني: ١٥٦.

(٢) بهشتي، المصدر السابق: ٥٠.

(٣) نفس المصدر: ٧٨.

(٤) جعفر سبحاني، خاتمية از نظر قرآن وحديث وعقل: ١٧٠.

مدرسة فيها صفوف متعددة ومعلمون مختلفون، تربى فيها طالب باسم الإنسان، وترقى من مرحلة إلى مرحلة، وفي آخر مرحلة مُنح شهادة الدكتوراه والاجتهاد، وقالوا: إنك مجتهد، والمجتهد لا يعني أنَّه يعرف جميع العلوم، بل بمعنى أنك وعلى ضوء ما تعلمته في تلك المدرسة تستطيع الاستمرار ببحثك كي يتطور العلم ويتكامل.

وعليه فالخاتمية تعني تخرُّج الإنسان من مدرسة الوحي، والتخرج يعنى عدم حاجة الإنسان بعد الخاتمية إلى وحي جديد، لا ضرورة لأن يشترك بعد مرحلة الدكتوراه في درس آخر، لا نريد القول: إنّ الإنسان لا يحتاج إلى الدين بعد، بل نقول: إنّه لا حاجة إلى وحي جديد، يعني على ضوء تعاليم هذا المذهب، والتعرف أكثر على ما تعلمه الإنسان، يمكنه حل مشكلاته بدون أن يأتي نبي آخر يأخذ بيده ويسايره، فهو قادر على طي طريق الكمال بواسطة دراسة ما جاء في الوحي والاجتهاد فيه والعمل به.

لكن هل يعني هذا أني لا أحتاج إلى المدرسة التي تعلمت فيها؟ كلا، لا زلت محتاجاً.

أما ما هي نوعية الاحتياج؟ ليس احتياجاً بأن أكرر قراءة ما كنت قرأته، بل إني بحاجة لأن أعيش وأتحمل المسؤولية على ضوء معلوماتهم، و ضوء أسلوبهم، والرؤية التي تعلمتها، والفكر الذي أسسته، هذا معنى الخاتمية»[١].

فهذه العبارة المطولة، التي نقلت، تحكي التفاوت الكبير بين رؤية الدكتور شريعتي وبين تقييم بعض المعاصرين. وقد صرّح شريعتي في هذه العبارات بالحاجة إلى الدين وتعاليمه وضرورة فهمه والعمل به، وإن كان تصوره عن الدين قابلاً للنقد كأي فكرٍ آخر، لكنه لم يكن بحالٍ من دعاة الاستغناء عن تعاليم الأنبياء، ولاسيما خاتم الأنبياء، ولا يرى بوجهٍ انتهاء دور النبوة والوحي.

الوحي بين الغريزة وخاصية الحياة

٢ـ على الرغم من نقد المطهري الجدي في كتاب «وحي ونبوت» (الوحي والنبوة)

(١) شريعتي، تاريخ وشناخت أديان (التاريخ ومعرفة الأديان): ٢٩٢.

لمقارنة إقبال بين الغريزة والوحي، إلا أنّه في كتابه الآخر يقارن بين الهداية الغريزية والهداية العقلية كإحدى المقدمات الأساسية في بحث فلسفة الخاتمية، ويراها علاقة عكسية، أي إن الموجودات الحية كلما قلَّ مقدار نموّها العقلي والعلمي فإن هدايتها الإلهية عن طريق الإلهام الفطري والغريزي تكون أكثر.

وعلى العكس فإن الأحياء حتى الحيوانات كلما كانت أكمل من حيث الوعي الشعور كانت مستغنية عن الهداية الإلهامية والغريزية، حتى أنّ الإنسان هو أكمل الموجودات في هدايته العقلانية وأضعفها في الهداية الغريزية[١].

وفي تأليفه الآخر، وهو مقال «ختم نبوت (ختم النبوة)، يذكر هذه المقدمة بتمامها[٢].

ومع أن الأستاذ المطهري لم يعتبر الوحي نحواً من الغريزة في هذين المؤلفين صراحة، إلاّ أَنّه جعل مقارنة العلاقة العكسية بين الغريزة والعقل كمقدمة لبحث ختم النبوة، وقرَن بين الهداية الغريزية والهداية الإلهامية، وهذا يحكي تأثره بإقبال في مؤلفاته الأولى.

أما نقد المطهري لإقبال في المقارنة بين الغريزة والوحي في آخر مؤلفاته حول فلسفة الخاتمية فلا يخلو من إشكال، ولتوضيح هذه المسألة من المناسب أن نلاحظ كلام إقبال: «...إن هذا الاتصال بمصدر الوجود لا يختص بالإنسان فحسب، بل يُشير استعمال كلمة «وحي» في القرآن إلى أن هذا الكتاب يعتبرها من خواص الحياة، وإن خصوصيتها ونحوها يختلف بحسب المراحل المختلفة لتكامل الحياة، النبات الذي ينمو بحرية في مكانه، والحيوان الذي يظهر له عضو جديد للتوافق مع المحيط الجديد، والإنسان الذي يستلهم من أعماقه حياة مضيئة، هذه كلها أمثلته لنماذج مختلفة من الوحي، وبناء على ضرورات المحل القابل للوحي، أو بناءً على ضرورات النوع الذي يرتبط به ذلك المحل، تتخذ أشكالاً مختلفة»[٣].

---

(١) مطهري، خاتميت: ٣٤.

(٢) مطهري، ختم نبوت: ٤٦.

(٣) إقبال، المصدر السابق: ١٤٤.

لم يتحدث إقبال في بحث الخاتمية أكثر من ذلك حول المقارنة بين الغريزة والوحي، وقد نقل الشهيد المطهري هذه العبارة بعينها في كتاب «وحي ونبوت» (الوحي والنبوة)، وجعله ملاكاً لنقده الذي تقدمت الإشارة إليه.

لكن لا يظهر من ذلك الكلام لإقبال أبداً أن الوحي نوع غريزة، بل إنّه رأى للوحي معنىً أعم بحيث يشمل الغريزة، وهذا بالضبط نفس المنهج الذي اختاره مفسرون، أمثال: العلامة الطباطبائي في ذيل آيات، مثل: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً﴾ [النحل: ٨٥]، ففي ذيل تلك الآية اعتبر الوحي إلقاء المعنى بنحو مخفي على غير المخاطب، وهو ما يشمل الغريزة والإلهام ووحي الأنبياء[١].

والمثير للانتباه أنَّ نفس الشهيد المطهري، في كتابه الآخر المسمى «نبوت» (النبوة)، وهو تحرير لسلسلة دروسه في سنة ١٣٤٨هـ، يقول في بيان موارد استعمال الوحي في القرآن: «لم يحصر القرآن الوحي بما يُلقى إلى الأنبياء الذي نسميه اصطلاحاً «النبوة»، بل أطلقه على ما يَعمُّ جميع الأشياء، ولإقبال اللاهوري عبارة جيدة في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام...»، ثم ينقل عبارة إقبال المذكورة آنفاً، ويقول بعد ذلك: «هذا الكلام ـ برأيي ـ كلام متين وصحيح، ويؤيده موارد استعمال كلمة «وحي في القرآن»[٢].

بل إن الشهيد المطهري يتعدى ـ وخلافاً لإقبال الذي يرى أن الوحي خاصية للحياة ـ ليوسع مفهوم الوحي إلى الموجودات غير الحية أيضاً، فيقول موضحاً لعبارة إقبال: «لما نراه لا يطلق الوحي على الإنسان فحسب، بل يطلقه على النحل، وعلى النحل وعلى الأشجار وعلى جميع الأشياء، وقد كُتب في الهامش: «بل هو من خواص الوجود، ولا يختص بالأحياء»؛ لذلك تقول الآية: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢]؛

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٩٢، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ١٤١١هـ.ق.

(٢) مطهري، نبوت: ٧٤، صدرا، قم، ١٣٧٤هـ.

«إذ أوحى إلى كل شيء ما عليه القيام به»[(١)].

ثم يستشهد بآيات قرآنية أخرى، ويؤكد على هذا المطلب في بداية كتاب «الوحي والنبوة»، بدون الإشارة إلى كلام إقبال[(٢)].

فلا ضرورة إذاً لنفسر كلام إقبال على خلاف ظاهره، بحيث ترد عليه الكثير من الإشكالات، لأن إقبال كان بصدد بيان المعنى الأعم للوحي، الذي يشمل الغريزة أيضاً، لا أنه يفسر الوحي بأنّه نوع غريزة.

مطهري وشريعتي وتقسيم البشرية إلى عصور بدائية وناضجة

٣ـ من أهم أركان نظرية الأستاذ المطهري والدكتور شريعتي، المأخوذة من أفكار إقبال، تقسيم تاريخ البشرية إلى العصور البدائية والضعف العقلي وفترة البلوغ الفكري والعلمي. هذا المعنى مقدمة لتبيين ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هذين الفترتين، وإبلاغ آخر شريعة إلهية للبشر العاقل المؤهل لاستيعاب تلك الشريعة والقادر على حفظها وتبليغها.

وقد سعى الأستاذ المطهري أكثر من غيره لإثبات هذه المقدمة، ويعتبر مجموعة من القرائن، من قبيل: صيانة القرآن من التحريف، وتأسيس العلوم العربية المختلفة من قبل المسلمين لهذا الهدف المقدس، وكذلك سعي المسلمين في حفظ المواريث العلمية والثقافية للأمم المغلوبة، شاهداً على البلوغ الفكري للناس في صدر الإسلام.

تحتاج الدراسة العلمية لهذه المقدمة إلى تحقيق عميق وموثق في المصادر التاريخية لصدر الإسلام والأمم الأخرى، وإلى غور وتفحص في الأدلة النقلية الدينية (القرآن والسنة) ذات الصلة بالموضوع. ولكن لا يمكن الإغماض عن إشكال أساسي في هذا المجال، وهو أن هذه النظرية قد افترضت مسبقاً وحدة التحول والتغير للحياة العلمية

---

(١) مطهري، نبوت: ٧٤، ٨٠.

(٢) مطهري، وحي ونبوت: ٨.

العقلية للأمم والمجتمعات المختلفة والمنتشرة في الكرة الأرضية، وهذا الادعاء لا ينسجم مع الشواهد والوقائع التاريخية المسلَّمة.

لم يكن هناك أيَّ ارتباط وتبادل ثقافي بين المجتمعات المتفرقة والمجزّأة في صدر الإسلام، وأحياناً لا علم لبعضهم بوجود الآخر، كالبلاد الواسعة التي اكتشفت بعد قرون في الجانب الآخر للكرة الأرضية، فكيف يمكن الادعاء أن البشرية قد عبرت قبل ١٤٠٠ سنة بكاملها فترة طفولتها، وبدأت عصر النبوغ الفكري والعلمي؟! هل يمكن حقاً الادعاء أن السكان الأصليين لأستراليا والمناطق الاستوائية الأفريقية وأمريكا الجنوبية ـ الذين كانوا وإلى تلك العقود الأخيرة في قمة التوحش والبعد عن المدنية ـ دخلوا في نفس الوقت مع الأقوام المتمدنة والمثقفة في اليونان وإيران والصين القديمة؟! بل يبدو أن بعض المجتمعات إلى الآن لم تبلغ التمدن والرشد العقلاني لأثينا والإسكندرية قبل ٢٥٠٠ سنة.

فالحكم بالتساوي على جميع الأمم، وأنها دخلت فترة البلوغ العقلاني والاستغناء عن الأنبياء في عصر واحد، بعيدٌ عن الحقائق التاريخية المشهودة.

وحينئذ فالذي يخطر في الذهن أنَّه ليس من الضروري إثبات هذا البلوغ الفكري والعلمي لكل المجتمعات، بل يكفي حصوله في المنطقة التي ظهر فيها الإسلام، لكي تتحقق اللياقة لاستقبال آخر شريعة وحفظها وتبليغها للناس، بحيث تنتفع المجتمعات الأخرى أيضاً من نتيجة هذا النمو العقلي لمسلمي صدر الإسلام، وهو حفظ الشريعة الخاتمة وإبلاغها إليهم.

إلاّ أنَّ هذا الرأي معرَّض أيضاً لأسئلة أخرى لا جواب لها، منها: ألا يوجد مجتمع قبل مجتمع الجزيرة العربية كان قد وصل هذا الرشد والبلوغ لكي يحظى ذلك المجتمع وهؤلاء الناس بذلك الشرف؟! وبعبارة أخرى: هل أن المجتمع العربي كان أرشد المجتمعات البشرية وأرقاها عند ظهور الإسلام؟ من الصعب القبول بهكذا ادعاء؛ إذ إن الشواهد الكثيرة التاريخية والقرآنية والروائية على خلافه.

ويمكن القول: إنّ الإسلام نفسه من العوامل المهمة لرقي المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، والحقيقة أنّ الإسلام هو الذي أوصل المجتمع العربي أو منطقة الشرق الأوسط في تلك الفترة إلى الرشد والبلوغ الفكري والعلمي، وحينئذ فلا يلزم أن يكون للمجتمع العربي، أو لمنطقة الشرق الأوسط، امتيازاً معيناً ومختاراً في الرشد الفكري بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى، والمهم أن البشرية بلغت إلى مرحلة بحيث استطاعت أن تتكفَّل حفظ وتبليغ الدين، وإن كان ذلك نتيجة لظهور الإسلام.

وهذا لا يخلو من الإشكال أيضاً؛ لأنَّه لا محيص في بحث فلسفة ختم الشرائع عن الحديث عن البلوغ الفكري واللياقة العقلية المسبقة، لكي تكون أرضية مناسبة لظهور الشريعة الخاتمة، لا أن هذا الاستعداد والأرضية هو الذي يؤدي إلى ختم الشرائع، وحينئذ يمكن مناقشته ـ بالإضافة إلى إشكال الدور المصرَّح أيضاً ـ أن هذه الشريعة كان يمكن ظهورها في أي مقطع زماني، وتكون هي المعدَّة لعامل بقائها.

وأخيراً يمكن القول في الدفاع عن هذه النظرية أن مجموعة الحياة البشرية، مع كل الاختلافات والمفارقات، تسير في طريقها نحو الكمال العقلاني، بالرغم من الاختلافات الكبيرة والظاهرة بين المجتمعات.

إلاّ أنَّه يمكن اعتبار حد متوسط لهذه المجموع الواسعة كان في حال نمو وترقٍّ خلال القرون المتمادية، وكان هذا المعدّل قد وصل إلى نصاب من العقلانية في عصر ظهور الإسلام يشير إلى أهلية المجتمع الإنساني لتقبّل وحفظ الشريعة الخاتمة. ولهذا يمكن تقسيم تاريخ البشرية إلى فترتين: فترة الطفولة؛ وفترة الرشد العقلي، وكان ظهور الإسلام في الحد الفاصل بين هاتين الفترتين، بدون الإشارة إلى مجتمع بعينه قد تفضي دراسة ميزانه إلى المناقشات المتقدمة.

وهذا التصور لا يخلو من إشكال أيضاً؛ لأنه بالاستناد إلى هذا التبرير لا يمكن ذكر الرشد العقلي لمجتمع صدر الإسلام بعنوان شاهد وقرينة على تولد عصر البلوغ العقلي للبشرية؛ لأن ملاك ظهور عصر البلوغ العقلي في التصور الأخير هو وصول المتوسط

العقلي لمجموعة البشرية في ذلك العصر إلى النصاب المطلوب، لا أن هناك شواهد محددة في مجتمعات بعينها؛ إذ إن هذه الشواهد والعلائم ربما لم تتحقق في كثير من المجتمعات حتى الآن، وكانت قد تحققت في مجتمعات أخرى ووصلت إلى بلوغها ورشدها قبل ذلك الحين.

وهذا لا ينسجم مع ما اتبعه الأستاذ المطهري في تأييد نظريته؛ لأنّه ـ وكما تقدم ـ عرضَ، وبتأكيد واهتمام كبيرين، القرائن على البلوغ الفكري لمجتمع صدر الإسلام، بل إن هذا التصور؛ وبسبب عدم جدوى القرائن والشواهد من المجتمعات المختلفة لإثباته وعدم تقديم ملاكات واضحة لتعيين النصاب المطلوب للعقلانية، لا يمكن إثباته ولا يمكن نفيه؛ لأنَّه يمكن الادعاء لأي عصر وفترة بأنّها فترة البلوغ الفكري للبشر، وأن البشرية قد بلغت النصاب اللازم من العقلانية في ذلك العصر، ولا يُؤثر توحش الكثير من المجتمعات السابق للعقلية الزاهرة لمجتمعات أخرى في هذا النصاب الموهوم.

وعلى أية حال فإنّ البحث التاريخي والاجتماعي المفصل في هذا المجال يستلزم فرصة أوسع، لا تسمح بها ظروف الكاتب وقابلياته، وما تقدم كان أسئلة وإشكالات قد تشغل الذهن النقاد لأي مدقِّق ومتأمل.

ختم النبوّة والفكر الشيعي، مقارنة ومقاربة

٤ـ إن تبليغ الدين والدعوة إليه ـ وهي وظيفة الأنبياء جميعاً ـ ليست مسؤولية العلماء والمؤمنين في ما بعد عصر النبي الخاتمﷺ فحسب، بل إن أصحاب الأنبياء السابقين وخواصهم، بل المؤمنين المتعهدين أيضاً في عصر أنبياء السلف، كانوا يبلغون الرسالات الإلهية، وذلك بشهادة القرآن والسنة والروايات التاريخية.

فقد ذكر القرآن بصراحة رجلاً **﴿وَجَاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ * اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾** [يس: ٢٠ـ٢١].

وكذلك يتحدث القرآن عن مؤمن آل فرعون الذي دعا قومه إلى دين موسى عليه السلام(١).

فالتصدي لأمر التبليغ من قبل المتدينين المؤمنين ليس من نتائج عصر الخاتمية لكي نُفسِّر ظهوره بالبلوغ الفكري والعلمي للبشر المقارن لعصر الخاتمية، يدعو القرآن الكريم المؤمنين ليكونوا أنصار الله، ويتأسوا بحواريي عيسى بن مريم عليه السلام، حيث يخاطبهم بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ الله كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى الله قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ الله﴾ [الصف: ١٤].

٥ـ لم يتضح أصل الإمامة في ذهن إقبال المسلم السني كما يعتقدها الشيعة، ولهذا فإنَّ مسألة فلسفة ختم النبوة تفسَّر بنحو آخر عند من يأخذ بنظريات أهل السنة، البشرية في نظر أهل السنة كانت منذ بدء الخلق إلى زمان رحلة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى بارئه تنجز من قبل السفراء الإلهيين، لكن قبل ١٤٠٠ سنة انقطعت هذه السلسلة المتصلة، وبوفاة النبي محمد صلى الله عليه وآله ـ الذي كان آخر الأنبياء ـ انقطع الاتصال الحقيقي بين السماء والأرض، وانتهت سلسلة الهداة الربانيين.

وبعد ذلك بالرغم من أنَّ عباد الله الصالحين سيكونون مجاهدين في سبيل إعلاء كلمة الحق وتبليغ الدين الإلهي، إلاّ أن أياً منهم سوف لن يُعتبر ممثلاً حقيقياً وحجة معصوماً لله تعالى، ومصوناً من الخطأ والمعصية، بحيث يكون حبلاً متصلاً بين السماء والأرض.

وهنا يطرح هذا السؤال بجدية: ما هو التحوِّل الذي حدث في نظام الحياة المادية والمعنوية للبشر بحيث أدى إلى هكذا نتيجة مهمة؟ وحقاً ما الذي جرى على البشر حتى يفقد أهلية استضافة الرسل الإلهيين؟ وهل أنه وصل إلى ذلك الشأن والمرتبة العالية حتى استغنى عن حضورهم النوراني؟ وكيف يمكن للإنسان في هذه القرون الأخيرة

---

(١) غافر: ٢٨.

الحصول على أجوبة لأسئلته العميقة؟ وفي أيّة محكمة يمكنه حل ذلك التشتت في الفهم والاضطراب والاختلاف في الأفكار والآراء؟

فكرة «فلسفة ختم النبوة» من وجهة نظر إقبال اللاهوري هي جواب لهكذا تأملات، وأساسها هو الاعتقاد الراسخ بأنَّ فترة الهداة الإلهيين والسفراء الربانيين قد انتهت.

أما في الفكر الشيعي فإن المبادئ بنحو آخر، لا يعتقد الشيعة بنهاية فترة الحجج الإلهية وهدايتهم، بل إن هذه السلسلة مستمرة إلى يوم القيامة، ولا تستغني البشرية عن وجودهم مطلقاً، وما حدث قبل ١٤ قرناً هو تغيُّر وتحول في كيفية الارتباط بين الله وخلفائه.

فقبل ذلك كان خلفاء الله يتصلون به في إطار النبوة الرسالة، وأحياناً الوصاية، أما بعد ذلك فإنّ الارتباط سيكون في إطار الإمامة والولاية، فالتغير الأساسي الذي حصل في عقيدة الشيعة هو كيفية الارتباط بين الله وخلفائه، لا أصل وجود هذا الارتباط، ولا الارتباط بين الناس وهؤلاء الخلفاء، لكي يأتي الكلام عن استغناء البشر عن وجود هؤلاء الهداة والبلوغ العلمي والفكري للناس.

إن ما يحث إقبال وأي سني آخر على البحث عن سر الخاتمية يختلف كثيراً عمّا للخاتمية من مكانة في مذهب التشيع. يسأل إقبال ـ كغيره من من أبناء مذهبه ـ عن علة انتهاء فترة السفراء الحق، وشروع العهد الذي وجب على البشرية أن تكمل مسيرتها بدون حضور الأنبياء الإلهيين، ومن البديهي أن يكون أحد الأجوبة المعقولة والمبررة لهذا السؤال هو استغناء البشرية عن وجود هؤلاء السفراء، ذلك الاستغناء الذي يكمن سرُّه في ارتقاء الفكر البشري.

إلاّ أنَّ الأستاذ الكبير الشهيد مطهري والدكتور شريعتي اللذين يعتقدان باستمرار حاجة البشرية إلى الهداة الربانيين كيف يضعون أقدامهم في طريق جوهره استغناء البشر عن النبوة.

فمن الواضح جداً أنَّ الأستاذ مطهري قد تأثر كثيراً بنظرية إقبال، ولم يتعرض لنقد أصولها بعمق، وإنْ انتقد بعض فروعها في سنيّ عمره الأخيرة في كتاب «الوحي والنبوّة»، وكان من المؤمَّل لو بقي على قيد الحياة أن يتمكّن من نقد أصول ومباني نظرية إقبال بناءً على الفكر الشيعي الأصيل.

وفي كتاب «الخاتمية»، وهو سلسلة محاضراته في حسينية إرشاد سنة ١٣٤٨هجري شمسي، فإن هذا الإشكال ينقدح في ذهن بعض الحضور، وبعد طرح الإشكال ينبري الشهيد المطهري للإجابة عنه، والذي يبدو من كلماته أن وظيفة الأنبياء عبارة عن:

١ـ الإتيان بشريعة وقانون من الله إلى الناس، وهذه الوظيفة ترتبط بشخص النبي صاحب الشريعة، ولا يُكلَّف بها الإمام.

٢ـ التبليغ والدعوة إلى الدين الذي جاء به النبي أو النبي السابق له، وليس الإمام في هذا المقام خليفة للنبي، ويتولى العلماء هذه الوظيفة في عصر الخاتمية؛ لأن الإمام عليه السلام كالكعبة؛ إذ يجب التوجه إليه، لا أنّه هو الذي يذهب إلى الناس ليدعوهم إلى الدين، إلاّ أنَّ الأئمة بصفتهم أحد المسلمين والمؤمنين ـ لا من حيث إنهم أئمة ـ كانوا يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الدين على أحسن وجه.

٣ـ المرجعية العلمية، وحل الاختلاف بين العلماء والمتخصصين، ورفع البدع والانحرافات، وهذا المقام هو الوظيفة الثالثة التي يتولوها الإمام عليه السلام من جانب النبي صلى الله عليه وآله، ولهذا فهو حجة الله على العالمين[1].

ولغرض اتضاح البحث أكثر نستعرض نص عبارته: «...الإمام لا يأتي بشريعة ولا بقانون، وليس وظيفته ـ بصفته إماماً، لا من حيث إنّه مؤمن من المؤمنين أو عالم من العلماء ـ أن يذهب إلى الناس ويدعوهم للدين».

«... فالأنبياء أصحاب الشرائع ـ ما عدا صاحب الشريعة الأولى ـ لديهم مهمتان:

(١) مطهري، خاتميت: ٥٠ـ٥٨، ويُراجع أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان: ١٧٣.

الأولى: إنهم جاؤوا للناس بقانون يحلّ اختلافاتهم ويضمن حقوقهم وحدودها.

الثانية: يواجهون البدع التي حدثت من قبل، أي إنهم يصبحون مرجعاً لحل الاختلافات الدينية.

ووظيفة الإمام هي النوع الثاني فحسب، الإمام خليفة النبي في النوع الأخير فقط، أي إن الإمام حجة الله بين الناس، ووظيفته رفع الاختلافات التي يحدثها ذوو الأهواء والبدع والأغراض الفاسدة»[١].

وبملاحظة نقدية لكلمات الشهيد المطهري حول الموضوع نستنتج ما يلي:

أـ إن قبول هذا التحليل من الأستاذ مطهري حول الوظائف الثلاث للأنبياء وخلافة الأئمة في أحدها نقض على نظريته في ختم النبوة؛ لأن تلك النظرية مبنية على استغناء البشرية عن المبعوثين الإلهيين نظراً لبلوغها الفكري والعلمي، وإنّها ستكون قادرة على متابعة مسيرها بالاستعانة بالعقل، والاعتماد على معارف الوحي الذي سبق نزوله، والعمل بالاجتهاد، مع أن التحليل الأخير تحدث بصراحة عن حاجة الناس إلى مرجع ومأوى لحل النزاعات العلمية، وإزالة التحريفات والبدع، وعرض الوجه الحقيقي للدين، تلك المسؤوليات التي لا تتأتى من المجتمع البشري إلا بوجود الإمام المعصوم الذي ينجز تلك المهمة الجليلة، فالبشرية في الحقيقة لم تصل بهذا الخصوص إلى اكتفاء ذاتي وعدم حاجة، بل كان الأنبياء هم الذين يروون تلك الحاجة الملحّة، وفي فترة الخاتمية فإن الأئمة هم الذين يسددون هذه الحاجة، ولهذا فإن النظرية بحاجة ـ على الأقل ـ إلى ترميم وتقييد من هذا القبيل، كي لا يؤدي إطلاقها الخادع إلى الإشكال على ضرورة الحاجة إلى الإمام المعصوم.

ب ـ بالرغم من تفريقه في كتاب «الخاتمية» بين المرجعية العلمية، وهي مقام الإمام المعصوم عليه السلام، ونشر الدين، وهي وظيفة علماء الدين في عصر الخاتمية، ومن ثَمَّ اعتبر

---

(١) مطهري، خاتميت: ٥٨.

سر الخاتمية في رشد وترقي الناس للقيام بمهمة التبليغ الديني، فإنه في كتاب «الإسلام ومتطلبات العصر» جعل وظيفة الأئمة عليهم السلام وعلماء الدين باتجاه واحد، وهو «إصلاح الدين»، وحينئذ يطرح هذا السؤال: لماذا أهمل الدور المشترك للأئمة عليهم السلام إلى جنب العلماء في مؤلَّفاته المفصَّلة في بحث الخاتمية، فيقول: «لا مناقشة في الحاجة إلى الإصلاح والمصلحة، إلاّ أنّ الاختلاف في هذه الجهة، وهي عدم وجود أناس في الشرائع السابقة لديهم ذلك الاستعداد، بحيث يتمكن بعضهم من الحؤول دون وقوع التحريف ومقاومته، فكان لابُدَّ من نبي للقيام بذلك. من ميزات عصر الخاتمية وجود حركة الإصلاح والمصلحين، بالإضافة إلى ذلك يعتقد الشيعة ببقاء المصلح الإلهي، وهو الإمام المهدي الحجة بن الحسن عليه السلام.

وهو لا يحتاج في حركته الإصلاحية أن يكون نبياً، بل بصفته إماماً، والإمام هو الفرد العارف جيداً بالتعاليم والحقائق الإسلامية عن طريق الوراثة، أي إن ما كان النبي صلى الله عليه وآله يعلمه فقد أخبر به أمير المؤمنين عليه السلام، فالإسلام الأصيل كان عند علي عليه السلام، وانتقل من بعده إلى الأئمة عليهم السلام، ولا حاجة إلى وحي جديد، فالإمام من أهل البيت يبين ما أنزل على النبي صلى الله عليه وآله بالوحي»[١].

فعند الدقة في العبارات الأخيرة للأستاذ ومطهري ندرك أنّه ـ وبنحو عفوي ـ ملأ الفراغ الحاصل من ختم النبوة على أساس العقيدة الشيعية بوجود الإمام عليه السلام، واعتبر سر الخاتمية في خلافة الأئمة عليهم السلام، تلك المسألة التي أغفلها في مؤلَّفاته المفصَّلة حول الخاتمية؛ نتيجة لتأثره بإقبال اللاهوري.

ج ـ النبوة التبليغية سمة أكثر الأنبياء، بمعنى إبلاغ وبيان حقيقة الدين، الذي غالباً ما يأتي به نبي سابق من أصحاب الشرائع، ودعوة الناس لتلك الحقيقة أيضاً.

وهذه المسؤولية الخطيرة لا تتأتى إلا ممن ارتبط بعالم الغيب، وكان معصوماً من أي

(١) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٧٧.

خطأ في فهم وبيان الدين، ولهذا تثبت ضرورة عصمة الأنبياء المبلغين من غير أصحاب الشرائع؛ بنفس الدليل العقلي الذي يثبت ضرورة عصمة صاحب الشريعة. ولا شك أنّ قمة تبليغ الدين تقترن بالعصمة والارتباط الخاص بعالم الغيب، ونظراً لعدم توافر العلماء والفقهاء ـ مع علو منزلتهم وقدرهم ـ على هاتين الصفتين القدسيتين فلا يمكنهم خلافة الأنبياء في المراتب العالمية للتبليغ والدعوة إلى الدين الإلهي، وهذا بعينه هو الدليل على إثبات ضرورة الإمامة. وقد اتبع الشهيد المطهري هذا الأسلوب في أحد مؤلفاته حول الإمامة، حيث يقول: «نحن الشيعة نقول: ... بنفس الدليل على بعثة النبي صلى الله عليه وآله، فقد عَينَ النبي صلى الله عليه وآله أشخاصاً لديهم تلك الجنبة القدسية، وقد بيَّن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله جميع الحقائق الإسلامية لأولهم، أي الإمام علي عليه السلام، وقد كانوا على استعداد للإجابة على كافة الأسئلة..، الإمام يعني الفرد العارف بأمور الدين، العارف الحقيقي الذي لا يقع في ظن واشتباه، ولا يعتوره خطأ..، فإذا عرّفنا الإمامة بهذا النحو، بأنها أمر متمِّم للنبوة من حيث تبيين الدين، أي إنها ضرورية لقيام الإمام مقام النبي في بيان الأحكام، ولابد أن يكون الإمام معصوماً؛ بنفس الدليل على وجوب عصمة النبي»[١].

إذاً المهمة العظيمة، وهي التبليغ في عصر الخاتمية، تقع على عاتق الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهم الذين يبينون الحقائق الدينية للناس، ويقفون سداً أمام البدع والانحرافات وسوء الفهم، بل يمكن القول: إن دور الأئمة إتمام النبوة التشريعية أيضاً؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله، وإن كان حاملاً لجميع الشريعة الخاتمة من قبل الله تعالى لإبلاغها إلى الناس، لكن نظراً لعدم تمكنه من عرض تمام الشريعة وإبلاغها إليهم فتولى الأئمة عليهم السلام بيان الكثير من العقائد والأحكام، وقاموا بوظيفة النبوة التشريعية بإتمام وإكمال رسالة النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) مطهري، إمامت ورهبرى (الإمامة والقيادة): ٩٢ـ٩٧، صدرا، قم. ولاحظ أيضاً: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٧٢.

بهذه النظرة، التي تمثل زبدة العقيدة الشيعية، فإنَّ فلسفة الخاتمية في ختم النبوة التبليغية والتشريعية إنما تصح فقط في حالة وجود الأئمة المعصومين، وهذا بالضبط هو المنهج الذي سار عليه كثير من علماء الشيعة[١].

وبالرغم من نقل الأستاذ جعفر السبحاني ـ في أحد مؤلفاته[٢] ـ لنظرية الشهيد مطهري ونظرية خلافة الأئمة كنظريتين متساويتين حول سر الخاتمية، إلاّ أنه في كتابه الآخر اعتبر نظرية خلافة الأئمة أوفق بالأصول الاعتقادية للشيعة[٣].

وأخيراً وفي كتابه المتأخر قال ـ بدون التصريح باسم الشهيد مطهري ـ: إنّ نظرية البلوغ الفكري (نظرية المطهري) تنسجم مع مباني أهل السنة، ونظرية خلافة الأئمة هي النظرية الأفضل من وجهة نظر الشيعة[٤].

وبذلك يتضح جيداً لماذا قام بعض السُّنة المعاصرين بدراسة نظرية الشهيد مطهري حول ختم النبوة بالتفصيل، وبيان تهافتها مع رأي الشيعة في الإمامة، ثم استنتجوا ـ مغرضين ـ أنَّ نظرية الإمامة لا وزن لها في معيار النقد، وتحتاج إلى إعادة صياغة وترميم

---

(١) العلماء الذين أشاروا إلى خلافة الأئمة المعصومين في القيام بوظيفة نبي الإسلامﷺ في بيان وحفظ الشريعة كثيرون، وكنموذج على ذلك لاحظ: مصباح يزدي، آموزش عقايد (دروس في العقيدة الإسلامية) ٢: ١٦١، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٣٦٩؛ مصباح يزدي، راه وراهنماشناسى (معرفة النبوة) : ١٨٧، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ١٣٧٦؛ بهشتي: ٤٣، جوادي آملي، شريعت در آيينه معرفت: ٢٨٨، إسراء، قم؛ محسن خرازي، بداية المعارف الإلهية ١: ٢٨١، مركز مديرية الحوزة العلمية، قم، ١٣٦٧؛ إمامي وآشتياني، طرحي نو در آموزش عقايد إسلامى (المنهج الجديد في تعليم العقائد الإسلامية): ٣٠٠، مكتب الإعلام الإسلامي؛ أصغر قائمي، أصول اعتقادات: ١١٨، قم؛ عراقجي همداني، هفتاد درس از بحث نبوت (سبعون درساً في النبوة): ١٦٨.

(٢) جعفر سبحاني، خاتميت از نظر قرآن وحديث وعقل: ١٣٤.

(٣) جعفر سبحاني، معالم النبوة في القرآن الكريم: ٢٣٩، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، أصفهان، ١٤٠٢.

(٤) جعفر سبحاني، الإلهيات ٢: ٢٨٥، ١٤١٠.

نظري[١].

وفي الختام لابد أنّ نذكر أن ما يفهم من كلام الأستاذ مطهري أنّه أهمل المعنى العميق والمهم للتبليغ، وحصره بالمعنى العرفي والساذج، وهو الدعوة إلى التدين ونشره والوعظ والخطابة.

ولهذا كان يؤكد أن الإمام كالكعبة، يقصده الناس ولا يقصدهم، وهذا المعنى، وإن كان خدمة كبيرة للدين، إلاّ أنها لا تقاس بالمسؤولية الكبيرة في المرجعية العلمية وبيان الحقائق الدينية ضد الانحرافات، تلك المسؤولية التي صرّح بأنها على عاتق الإمام المعصوم عليه السلام.

د ـ وردت الكثير من الآيات والروايات حول مسألة ولاية وإمامة الأئمة عليهم السلام أو في خصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وهي مشحونة بتصريحات وإشارات مختلفة تدل على خلافة الأئمة عليهم السلام في العديد من الوظائف الجليلة لنبوة الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله.

فمثلاً: قال الإمام الرضا عليه السلام في حديثه المشهور لعبد العزيز بن مسلم عن وصف الإمامة: «إن الإمامة هي منزلة الأنبياء»[٢].

وفي كلام للإمام الصادق عليه السلام قال: «الأئمة بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله، إلاّ أنهم ليسوا بأنبياء»[٣].

وفي حديث المنزلة المتواتر من طرق الفريقين خاطب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلاّ أنه لا نبي بعدي»[٤].

وبصورة عامة فإن وصف الأئمة عليهم السلام بـ«خليفة» و«وصي» و«وارث»، الذي يلحظ كثيراً في الروايات الواردة في الولاية والإمامة من كتب الحديث، يُعبِّر عن تلك الحقيقة.

---

(١) حجة الله نيكويي، تئوري امامت در ترازوى نقد (نظرية الإمامة في ميزان النقد) (ملزمة).

(٢) الكليني، الكافي ١: ٢٠٠، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.

(٣) الكليني ١: ٢٧٠.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار ٣٧: ٢٥٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هجري شمسي.

إن الدراسة الإجمالية لروايات أبواب الإمامة لا تدع مجالاً للشك بأنّ للأئمة نفس شأن ومنزلة النبي الأكرمﷺ، ولهم جميع كمالات ومقامات ذلك الوجود المقدس؛ ولهذا فإن كافة مسؤولياته الخطيرة تقع على عاتقهم، وفرقهم عن النبيﷺ أنّ فترة النبوة والوحي قد انتهت، وأن ارتباطهم بالسماء بنحو آخر. ومع ذلك فكيف يُدعى أن غيرهم يستطيع القيام بالوظائف العظيمة للنبوة، وأن التفوق العلمي لذلك الغير يتمكن من ملء الفراغ بعد النبوة، ويكشف السر عن ختم الرسالة.

هـ ـ وربما كان السبب الأساس لهكذا تنظير من قبل الأستاذ مطهري والدكتور شريعتي هو جعلهم للعصر الحالي، وهو عصر غيبة المعصومعليه السلام، ملاكاً ومعياراً، وبظنّ أن تدين الناس في عصر الغيبة يكون بالرجوع لعلماء الدين والعارفين به، الذين يرشدون الناس عن طريق الاجتهاد، وهو الرجوع إلى الكتاب والسنة إلى جنب الاستعانة بالعلوم العصرية، إلى جادة السعادة الدينية، ويدعونهم إلى الاعتقاد والعمل بالدين، وعليه فقد وضعت مهمة فهم الدين وبيانه في عصر الغيبة، وكذلك تبليغه ونشره، على عاتق العلماء، تلك الوظيفة التي كان يقوم بها الأنبياء قبل ذلك، ولهذا استحق العلماء أن يُلقّبوا بورثة الأنبياء، وأصبح وجودهم هو الجابر لفقد الأنبياء، وسر انتهاء عصرهم.

إلاّ أن هذا التحليل ينقصه الفهم الصحيح والجامع لعصر الغيبة؛ لأن هكذا فهم مبني على أن هذه الفترة هي عصر استغناء الناس، وعدم حاجة البشرية إلى رجال إلهيين (الأنبياء والأئمةعليهم السلام)، ونفسّر على ضوئه ختم النبوة، مع أن هذه الفترة عصر الحرمان والحيرة كما تصرِّح روايات المعصومينعليهم السلام.

ولا يتوافر الفهم الأخير لعصر الغيبة على سند قوي ينسجم مع الشواهد العينية التاريخية فحسب، بل إنَّه يتفق تماماً مع المباني المتينة للشيعة حول الأئمةعليهم السلام، يقول الشهيد المطهري في أحد مؤلفاته، وبالالتفات إلى الاعتقاد بالمهدوية في الإصلاح الديني: «... هل أن هذه الخاصية (تحريف الدين) من مختصات البشر قبل الرسول

الخاتمﷺ أم أن الناس في الفترات اللاحقة عندهم هكذا سجيّة...؟ من المسلم أنَّ طبيعة البشر لم تتغير، وبعد النبي الخاتم ستكون كذلك أيضاً...، وإلاّ فمن أين وجدت كل هذه الفرق، فمن الواضح أن وقوع البدع ممكن في الدين الخاتم. ونحن، كشيعة نعتقد بشخصية الحجة بن الحسنعليه السلام، نقول: إنّه عندما يظهر «يأتي بدين جديد»، وتفسير ذلك أن التحريف والتغيير يطرأ على الدين الإسلامي، بحيث إنّه عندما يظهر ويبين للناس حقيقة دين جدِّه فإنّه غير الدين الذي كانوا عليه»[١].

وقد وصف الشيعة في العديد من الروايات الواردة عن المعصومينعليهم السلام في زمان الغيبة بأنهم كالغنم التي فقدت راعيها، فهجمت ذاهبة وجائية تطلبه، فلا تجده[٢].

وقد تكرر وصف عصر الغيبة في الروايات بفترة الحيرة والشكوك والفتن والضلالات، وهذا كله نتيجة لإعراض الناس عن أئمة الحق والهدى، ومع ذلك فكيف يمكن اعتبار سر فقدان السفراء الإلهيين البلوغ الفكري للبشرية، والحديث عن استغناء الناس عن الهداة الربانيين. إن التاريخ بذاته هو أفضل شاهد على عجز كافّة المجتمعات البشرية في هذا العصر عن الوصول إلى طريق السعادة الحقيقة، وإلاّ ـ لو كان الأمر ليس كذلك ـ فما هي الحاجة لظهور المصلح لموعود؟ وحقاً أتساءل بأنَّ طريق السعادة مرهون بفهم أي من العلماء والمفكرين؟

إن شدة الاختلاف في الفهم وتضارب الآراء بين العلماء حول الدين والتدين من السعة بحيث شاهدنا ونشاهد نزاعاً وجدلاً علمياً دائماً، أدى إلى التفسيق والتكفير أحياناً، فهل هذا هو البلوغ الفكري الذي جعلنا في غنىً عن حضور أنبياء الله؟!.

وهنا لابد أن نكمل، بل نصلح، كلامنا المتقدم بأنَّ رأي إقبال اللاهوري حول ختم النبوة لا ينسجم مع مباني التشيع وحقيقة تاريخ الغيبةٍ، بل إنّهُ يتناقض مع فكرة

---

(١) مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ٣٦٦.

(٢) لطف الله الصافي الگلبايگاني، منتخب الأثر: ٢٥٥ ـ ٢٦٨، مكتبة الصدر، طهران.

المهدوية، التي هي من الأصول المسلمة والواضحة عند أهل السّنة أيضاً، وبسبب عدم الانسجام المذكور فإنَّ إقبال ينكر الاعتقاد بالمهدوية، ويشكك بها عبد الكريم سروش أيضاً، وذلك بقبوله لنظرية إقبال حول ختم النبوة[1].

ولا يعني هذا الكلام الاستهانة بالجهود المباركة لعلماء الدين، وليس إنكاراً لضرورة رجوع عامة الناس إليهم.

ولا شك أنّه ليس للشيعة خيار في هذا العصر ـ مع كل هذا الحرمان والنقص الناتج عن غيبة حجة الله ـ سوى الرجوع إلى عالم يخاف الله، ويرفع علم الهداية عن طريق التمسك بالثقلين. نعم، مع هكذا فهم واقعي وصحيح لعصر الغيبة القهرية، والبعيد عن أي نوع من الغرور والاستغناء عن إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، ويستند إلى مجموعة كبيرة من روايات المهدوية، يمكن الادعاء بأن علماء الدين ورثة الأنبياء.

إنَّ الحديث عن عصر الغيبة والمعرفة الصحيحة لهذا العصر، الذي يعتبر من الأبحاث الضرورية والمهمة التي يمكن طرحها للمجتمع المعاصر، تحتاج إلى فرصة أخرى وتوفيق من الله سبحانه وتعالى.

---

(١) في خطاب له أوائل سنة ١٣٨٤هجري شمسي بعنوان: تشيع وچالش مردم سالاري (التشيع وتحدي...) (لاحظ: الموقع الإلكتروني www.dr.sorush.com).

المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله

دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ

د. السيد محمد علي ديباجي(*)

المقدمة

الله أمل منشود يتحراه الإنسان عبر سبل متعدّدة، ينتمي بعضها لحيّز الفعل والعمل، ويختصّ بعضها الآخر بدائرة العقل والنظر. وثمة في دائرة النظر والعقل أنماط من الثيولوجيا يتاح تصنيفها إلى نوعين رئيسين: الطرق الدينية والأدلة الفلسفية. والطرق الدينية تطرح في النصوص المقدسة أو من قبل المفكرين المتدينين (علماء الكلام مثلاً)، أضف إلى ذلك أن كثيراً من الاتجاهات الفلسفية في معرفة الله مستمدة من أفكار وتعاليم الديانات الإلهية، كما أن الطرق التي تحدّثت عنها الأديان لها ـ عموماً ـ مرتكزاتها العقلية والفطرية. إذن، ثمة مساحات مشتركة بين النوعين. وربما امتزجت هذه المساحات المشتركة في عصرنا الحاضر بالدراسات العلمية وتطورات المعرفة البشرية لتتمخّض عن أشكال لافتة من سبل معرفة الخالق.

نحاول في بحثنا هذا ـ عبر استلهام آية من القرآن الكريم ـ مناقشة أحد السبل

(*) أُستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران.

الدينية لمعرفة الله، وهو سبيل يمكن أن يصنف على الرؤية السيكولوجية رغم عدم خلوّه من عناصر دينية وفلسفية. ولا ريب أن التعاليم القرآنية ـ رغم كل ما فيها من إيجاز وبساطة ـ تتوفر على أعماق هائلة ومجهولة في المجالات النظرية والعلمية يمكن التعرف عليها أكثر فأكثر بمرور الزمن وتقدّم العلوم البشرية. وفي نطاق معرفة الصانع بالخصوص، كانت بعض هذه التعاليم ينبوعَ إلهام للبراهين والأدلة وسبل معرفة الله على امتداد تاريخ الفلسفة والكلام الإسلامي، أو كانت بحد ذاتها سبيلاً ودليلاً مستقلاً لإثبات وجود الله. وينبغي في هذا الخضم عدم إغفال الرؤى أو المناحي العلمية في التعاطي مع هذه التعاليم. وما نحاول تسليط الضوء عليه في هذا البحث من بين مختلف هذه المناحي العلمية هو المنحى السيكولوجي الذي يتسنّى ملاحظة غيابه عن الإلهيات الإسلامية المعاصرة بكل وضوح. وبمراجعه سريعة للاهوت المسيحي يمكننا التأكد من أن هذا المنحى قد احتلّ مكانته فيه بفعل الضرورة التاريخية، وبعبارة ثانية: دفع المسار الثيولوجي ونقده في الثقافة المسيحية بنحو اضطراري ومحتم صوب علم النفس وما بعد علم النفس (باراسيكولوجيا)، بينما لم يتوفر مثل هذا الاضطرار والحتمية في الإلهيات الإسلامية. ومع ذلك يمكن أن يفضي الاهتمام بهذا المنحى فيها إلى إثرائها وتنضيجها.

ومن المناسب ـ لمناقشة هذه الفكرة في بحثنا الحالي واستعراض السبيل السيكولوجي المومى إليه ـ مراجعة السبل المتقدمة لمعرفة الله على نحو الإجمال. وهكذا يتوزع بحثنا إلى قسمين: مراجعة السبل والأدلة والبراهين المجترحة في الماضي لإثبات الله ومعرفته في التراثين: المسيحي والإسلامي، وبالمقدور عبر هذه المراجعة المقتضبة مقارنة مسار البراهين الثيولوجية في هذين التراثين ورصد حركتها التكاملية وتنوعها وصنوفها واستخلاص مكانة المناحي المختلفة فيها.

أما القسم الثاني، فيختصّ بالمحور المشار إليه، وهو السبيل أو الدليل السيكولوجي على وجود الله.

١ـ تاريخ البحث عن الله في الديانتين: المسيحية والإسلامية

١ـ اللاهوت المسيحي

بالمستطاع تقرير ثلاث مراحل في اللاهوت المسيحي إنْ من الناحية التاريخية أو من حيث المنهج: القرون الوسطى، والعصر الحديث، والحقبة المعاصرة. هذا رغم أن براهين معرفة الله تتوزع عادةً ـ من حيث الموضوع ـ إلى خمسة أبواب هي: علم الوجود، وعلم الكون، وعلم الغايات، والتجربة الدينية، والأخلاق.

١ ـ ١ ـ القرون الوسطى

مع أن اللاهوتي المسيحي الكبير القديس أغسطين أسهب في الحديث عن الله في كتابيه الرئيسيين: «الاعترافات» و«مدينة الله»، لكنه لم يبذل جهداً في اكتشاف وتقرير براهين إثبات الله[1]، وطبعاً يمكن استخلاص أدلة إثبات وجود الله في كتاباته مستمدّةً مِن رؤيته العامة للعالم[2]. وبعد نحو ستة قرون من أغسطين ظهر في اللاهوت المسيحي القديس أنسلم ليقدّم برهاناً خالداً في إثبات الخالق. والواقع أنه قدّم برهانين في هذا المضمار: أحدهما البرهان المصطبغ بطابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والقائم على أساس مراتب الكمال، وثانيهما البرهان المعروف بالبرهان الوجودي أو البرهان الأنطولوجي. وقد أضفى أن سلّم نفسه أهميةً أكبر على البرهان الوجودي وصاغه في كتابه المهم «بروسلوجيوم» بعدة أشكال.

وقد قيل حول أهمية برهانه الوجودي: إنّ الدراسات الثيولوجية لكبار المفكّرين المسيحيين نظير بونافنتوري (المعاصر لتوما الأكويني) ودانز سكوتز تأثرت بمنهجه. يقول آتين جيلسون: «ظهر البرهان الوجودي منذ القرون الوسطى فما بعد بأشكال

---

(١) هالينغ ديل، الفلسفة الغربية، الأسس والتاريخ: ١١٨، عبدالحسين آذرنك، طهران، كيهان، ط ١، ١٩٨٥.

(٢) آتين جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ١١٦، ترجمة ع. داوودي، طهران، پژوهشكاه وانتشارات علمي و فرهنكي، ط ٢، ١٩٩١، بتصرف.

مختلفة، وأعيدت صياغته من جديد في مذاهب ديكارت، ومالبرانش، وليبنتس، واسبينوزا، وحتى في فلسفة هيغل[١]. وبدوره ذهب جون هيغ إلى أن هذا البرهان ـ ولأسباب عدّة ـ أهم برهان فلسفي بين براهين إثبات الله، ويمتاز بجاذبية دائمة، إذ لايزال لحدّ الآن علي نفس درجة الجذابية والإمتاع التي كانت له في القرون الوسطى[٢].

وخلاصة برهان أنسلم هي أننا نستطيع أن نتصوّر في أذهاننا شيئاً لا يمكن تصوّر أكبر منه، بيد أن هذا الشيء لا يمكن أن يكون في الذهن وحسب؛ لأنه إذا كان في الذهن فقط كان مفتقراً لأية حيثية أو شأن خارجي، ومعنى ذلك أن بالإمكان وجود شيء في خارج أذهاننا أكبر من الشيء الذي تصوّرناه في أذهاننا، وعليه لن يكون ما تصوّرناه هو فعلاً الشيء الذي لا يمكن تصوّر أكبر منه، وهذا خلاف الفرض. وبالتالي سيكون الشيء الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه موجوداً خارج الذهن بالإضافة إلى وجوده في الذهن نفسه، وهو الله[٣].

لم يذكر لآلبرت الكبير الذي أطلق عليه لقب أرسطو القرون الوسطى، دليل مبتكر أو برهان خاص لإثبات وجود الله، غير أنّ تلميذه الفذ توما الأكويني الذي ترتقي أهميته إلى القديس أغسطين، سجل في كتابه المعروف (خلاصة اللاهوت) خمسة براهين لإثبات الله مستقاة من الفلسفة الأرسطية والثقافات الأفلاطونية المحدثة، والمسيحية، والإسلامية، وهي: برهان الحركة أو التغيير[٤]، وبرهان العلية[٥]، وبرهان الإمكان[٦]،

---

(١) جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ٨٥.

(٢) جون هيغ، إثبات وجود الله: ٢٩، الدكتور عبدالرحيم كواهي، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٣م.

(٣) بيترسون: ١٤٠ ـ ١٥٠.

(٤) The Argument From Change.

(٥) The Argument From Causition.

(٦) The Argument From Contingency.

وبرهان درجات الكمال[1]، وبرهان النظم[2]. ولا يعود إبداع الأكويني في هذه البراهين إلى أصلها بل إلى نمط تقريرها وتبيينها، والظاهر أنّ هذا التبيين غير متكافئ الجودة في جميعها، أي أنه كان يجنح أحياناً إلى التوفيق والانتقاء بدل الإبداع؛ فالبرهان الأول عنده هو برهان المحرّك بلا حركة لأرسطو، والثاني مزيجٌ من مفهوم العلّة الفاعلية والغائية وبرهان الوسط والطرف لابن سينا، أمّا الثالث فهو برهان الوجوب والإمكان بروايته هو ممتزجاً بمفهوم الحدوث الزمني، لأنه يقول أثناء برهنته على وجود واجب الوجود: ..يمكن القول: إنه لم يمكن ثمة شيء في زمن معيّن.. وإذا لم يكن ثمة شيء في زمن معيّن فمن المستحيل أن ينبثق شيء من اللاشيء وبهذا لن يكون ثمة أيّ شيء حتى في هذا الحين، وهو قول باطل طبعاً؛ إذاً لا يتسنّى القول: إنّ كل الموجودات ممكنة الوجود، إنما يجب أن يكون هناك شيء ضروري وواجب الوجود..؛ ومن الجلي أنه يتذرّع هنا بالحدوث الزمني للممكنات لتأكيد حاجتها إلى الواجب. أمّا برهانه الرابع فهو مستقى من برهان درجات الكمال لأنسلم في كتاب monologion، وفي هذا البرهان نستنتج من الدرجات الكمالية للأشياء ـ والتي نقول عنها: إن هذا الشيء حسن أو مفيد أو أصيل ـ أنها تكتسب معانيها بالنسبة لنا من مقارنتها بموجود له أرقى درجات هذه الصفات الكمالية؛ فهو الأحسن، والأنفع، والأكثر أصالةً و.. إذاً لابد من وجود الموجود الذي يتحلّى بأرقى درجات هذه الكمالات وهو الله. أمّا البرهان الخامس فهو من ابتكاراته نفسه لكنه يقوم على أساس علم الغايات الأفلوطيني، وخلاصته أننا نستطيع التوصل عبر فاعلية الأشياء وأنشطتها إلى معرفة الهدف الذي خلقت من أجله، إنها أشياء تفتقر للعلم والمعرفة، ومن ثمّ فهي لا تتحرّك صوب غاياتها من تلقاء نفسها، ولا يمكنها ذلك بفعل الحظ والصدفة، إنما هناك موجود عاقل

---

(١) The Argument From Degrees of Excellence.

(٢) The Argument From Harmony.

يوجّهها نحو غاياتها، وهو الله[(١)].

٢ـ١ـ العصر الحديث

برز في هذا العصر تياران مختلفان في مجال معرفة الله؛ تمثل التيار الأول بفلاسفة عقليين مثل ديكارت، وليبنتس، وباسكال؛ فديكارت يستنتج وجود الله من الإدراك الواضح لتصوّر الله أو مفهوم الله. ويتحدث ليبنتس عن التبيان الذاتي[(٢)] لوجود الله (الاعتماد على مبدأ الجهة الكافية). أما باسكال الذي هاجم براهين إثبات الله وشدّد على أهمية الإيمان، فأطلق نظريته المعروفة «المراهنة» على حدّ تعبير كابلستون، مقدماً دليلاً لإثبات وجود الله[(٣)]، فحواه أن وجود الله ينطوي علي احتمال أكبر قدر من المنفعة وأقل قدر من الضرر[(٤)]؛ وهكذا قدّم هذا الفريق من الفلاسفة والمتكلّمين براهين جديدة مؤسّسين للاهوت جديد (علم كلام جديد).

الفريق الثاني على هذا الصعيد تمثل بالفلاسفة والأدباء والعلماء الذين أُطلق على تصوّراتهم حول الإله اسم «اللاهوت الطبيعي»، وقد سجلوا حضورهم على صعد شتى منذ عصر النهضة، بل حتى قبل ذلك، إلى نهايات القرن الثامن عشر وبواكير التاسع عشر. وكان من ألمعهم فولتيير، ومونتسكيو، وغاليلو، ونيوتن، وروبرت بويل، وجون راي، ووليام بالي، والفكرة الرئيسة لدى هؤلاء الطبيعيين هنا هي أن بالمقدور معرفة الله وحكمته عن طريق النظر الدقيق في الطبيعة، ولا حاجة بنا من أجل ذلك إلى اللاهوت الوحياني. وبالطبع لم يكن هؤلاء يشكّلون جماعةً منتظمة ذات معتقدات متماثلة متشابهة، إنما يمكن رصد أشخاص من بينهم ـ نظير نيوتن ـ لم يتزحزح إيمانهم

---

(١) المصدر نفسه: ٥، بتصرف.

(٢) Self - explanation.

(٣) Copleston , Frederick , A history of philosophy Vol. IV. New York ImageBook, ١٩٦٣ p. ١٧٦.

(٤) بهاء الدين خرمشاهي، عالم الغيب وغيب العالم: ١١، طهران، كيهان، ط ١، ١٩٨٦.

بالله والمسيح كما ترويه الأناجيل، لكنهم سعوا إلى تكريس دعائم المسيحية علمياً. كما نجد منهم شخصيات هاجمت اللاهوت الوحياني وأنكرت عليه، وقد ركّز الطبيعيّون جميعهم على برهان النظم وإتقان الصنع، وانبرى نيوتن في كتاب «البصريات» للدفاع علمياً عن صفة النظام في العالم ودلالتها على حكمة الخالق، وأطلّ جون راي (عالم النبات) في كتابه «حكمة الله تتجلّى في آثاره»[١] بنظرة علمية على إتقان الصنع. وقدم وليام بالي في كتابه «اللاهوت الطبيعي»[٢] نماذج لظواهر طبيعية بوصفها أدلةً على وجود الله، وقال روبرت بويل: إن العلم رسالة دينية تتمثل في الكشف عن أسرار الطبيعة التي أودعها الله في العالم[٣]. وعموماً اهتم هؤلاء الفلاسفة والعلماء بهدفية الطبيعة ونظامها والتنسيق في العالم ككل واحدٍ يعبر عن أشكال مختلفة من برهان النظام اطلقوا عليها اسم البراهين الغائية[٤].

٣ـ١ـ القرن العشرون

شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر نقّاداً نظير ديفيد هيوم، وتشارلز داروين، وعمانوئيل كانط وجّهوا مؤاخذاتهم لكافة براهين إثبات وجود الله تقريباً، تلك التي تعود إلى القرون الوسطى أو العصر الحديث، أو أطلقوا مناهج أضحت فيما بعد أساساً لنقد البراهين؛ وكنتيجة لأفكار هؤلاء وأعمالهم ابتعدت دينيات القرن العشرين عن العقل الميتافيزيقي، وكذلك عن النزعة الآلية الديكارتية والنيوتنية (mashinism)، كما نأت حتى عن اللاهوت الطبيعي. وعوضاً عن ذلك تفتحت في الثيولوجيا المسيحية آفاق جديدة يمكن تسميتها بالمنحى الداخلي[٥] أو الأنفسي، هذا على الرغم من أن

---

(١) The Wisdom of God Maniifested in the works of creation .

(٢) Natural Theology .

(٣) آيان باربور، العلم والدين: ٤٥، ترجمة: بهاءالدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، ط ٢، ١٩٩٥م.

(٤) Teleological .

(٥) Subjective approach .

بعض هذه الأفكار لم تكن داخلية محضة، إنما تتوزع على كلا الحقلين: الداخلي والخارجي أو الأنفسي والآفاقي، أضف إلى ذلك أن بالإمكان ملاحظة الروح التجريبية في شطرٍ من هذه الأدلة. وهكذا جاء شلايرماخر بنظرية التجربة الدينية، ورودولف بولتمان بمعرفة الذات الوجودية، وكارل هايم بتوكيداته على المجال النفسي، وتيليخ باللاهوت المنتظم، وكريكجارد بالثيولوجيا الأنفسية، ووايتهايد باللاهوت القائم على فلسفة الحركة[١]، كما قدّم بعضهم اللاهوت المعتدل[٢]، فيما ركّز فلاسفة آخرون على الأخلاق الإنسانية، محاولين ـ كلّهم ـ إحياء الثيولوجيا بلغة جديدة أو الدفاع عن الإيمان الديني حيال تيارات الإلحاد واللادين والنقود العلمية والفلسفية. وطبعاً لم يتحرك بعضهم في أفكارهم الجديدة هذه انطلاقاً من المحفِّزات المذكورة بمقدار ما أرادوا اجتراح بديل للاهوت التقليدي.

استوعب هذا التيار طيفاً واسعاً من التصورات والأفكار الدينية، امتدّ ما بين مؤمنين متعصّبين نظير جون بيلي، وفلاسفة عظام مثل وايتهد وكريكجارد. والمهم هنا هو الأبعاد الداخلية والنفسية في هذه التصورات. ويمكن القول: إن هذا التيار انطوى على ضرب من العودة إلى اللاهوت الوحياني[٣]؛ إذ نلاحظ مثل هذه العودة في أعمال الكُتّاب الإنجيليين[٤]؛ فجون بيلي ـ على سبيل المثال ـ أحد رموز هذا التيار ويعتبر في كتابه «معرفتنا لله» أنّ العهدين: القديم والجديد خاليان من براهين تثبيت وجود الله، ويقول: إن الله في العهدين: الجديد والقديم وجودٌ متفرد ينبغي معرفته عبر توجّه الروح والنفس الإنسانية إلى ذاتها[٥].

ومعظم التصورات المومى إليها كانت بمثابة السبل والأدلة لمعرفة الله أو أنها مثلت

---

(١) Process philosophy.

(٢) Theology in leiberal perspective.

(٣) Theism.

(٤) Biblical Writers.

(٥) جون بيلي، ١٩٣٩، ص ١٢٠.

دفاعاً عن الإيمان المسيحي، ولم تكن براهينَ لإثبات وجود الله، لكن سرعان ما ظهر نقّاد جدد كبرتراند راسل، وجون هاسبرز، وجي. ال. مكي و.. وبعض الوضعيين المنطقيين كرودولف كارناب وألفرد جولز آير وجهوا حراب نقدهم وإشكالاتهم لهذه التصورات والأفكار الجديدة. كما ساهمت طائفة من الباحثين الدينيين نظير هيبورن، وانطوني فلو، وراشدال، وفايندلي و.. في تكوين الأفكار الأخلاقية ومعطيات التجربة الدينية ذات الصلة بوجود الله منذ زمن كانط وحتى زماننا الراهن. لقد ركّز هؤلاء النقّاد على محاور معينة مثل توفر القضايا على معنى، وقابلية التحقيق والتثبّت، وقضية الشر، والمعنى الملتبس للالتزام الأخلاقي، فبادرت ثلّة من الوضعيين إلى تأكيد أنّ القضايا الدينية ـ ومنها القضايا الدالة على وجود الله أو الإيمان بوجود الله ـ خالية من أيّ معنى، وذهب فريق آخر منهم إلى اعتبار تلك القضايا غير قابلة للتحقّق والاختبار، وانبرى آخرون ـ مثل راسل ومكي ـ إلى إحياء إشكالية الشر زاعمين تعارضها مع وجود إله قادر خيّر. وبالتالي ميّز لفيف من هؤلاء المفكرين بين الالتزام الأخلاقي وبلوغ الكمال، كما ميّزوا بين استساغة فرضية وجود الله بدافع الركائز الأخلاقية وحقيقة وجوده، معتبرين البراهين الأخلاقية لكانط وغيره في إثبات وجود الله غير كافية ولا ناهضة؛ وعلى سبيل المثال نجد هـ. بي. اوين مثلاً ينقد في كتابه «البرهان الأخلاقي للثيولوجيا المسيحية» البراهين الأخلاقية، مؤكّداً أنّ أيّاً منها لا يمثل شرطاً لازماً وكافياً للإيمان بالله، بل طفق يتحرّى أساساً عقلانياً للأخلاق كي يستطيع عن هذا الطريق البرهنة على وجود الله.

وهكذا، انطلقت موجة جديدة من الثيولوجيا تدافع عن عقلانية الإيمان بالله والردّ على مؤاخذات الفلاسفة وانتقاداتهم، وكانت بعض النقود تتعلّق بتفاصيل البراهين، بينما ارتبط بعضها الآخر بفكرة تعذّر البرهنة[1] على وجود الله. أما إجابات المنافحين

(١) Unarguablity .

ففضلاً عن إعادتهم تشكيل البراهين، كانت تختتم عادةً بفكرة أن «السعي الفكري البشري لإثبات وجود الله سعي معقول، ولإثبات عقلانية وجود الله يمكن القول: إنّ مفهوم الله ليس ممتنعاً بالذات ولا هو ممتنع منطقياً»[١]. وكان للدليل «التوفيقي»[٢] الذي عرضه بعض المنافحين طابع الدفاع عن عقلانية الإيمان بوجود الله، ويبدأ هذا الدليل بالقول: رغم أن أياً من براهين إثبات الله غير مقنعة بمفردها، لكن قد تستطيع بمجموعها التدليل على معقولية الإيمان بوجود الله، وعلى حدّ تعبير بيلين فإن: «البرهان التوفيقي يقول: إن الإيمان بالله يوفر أسلوباً للتوفيق بين الإلماحات المختلفة لهذه الاستدلالات في إطار تصوّر واحد، كما يزعم هذا البرهان أن عملية التوفيق هذه تفضي إلى أسلوب لفهم الماهية النهائية للحقيقة تفوق بامتياز كل الأساليب الأخرى»[٣].

ولأجل بلوغ مثل هذا الهدف، أجاب كابلستون عن العديد من مؤاخذات راسل ونقوده[٤]، وردّ بلانتينجا بأدوات الفلسفة التحليلية والرؤى الإيبستمية على إشكاليات آير ومكي، وفعل جيلسون الشيء نفسه حيال نقود الكانطيين الجدد و.. وإلى جانب هذه المنافحات حاول فلاسفة ومتكلّمون ـ عبر إعادة قراءة براهين إثبات الله عند كبار المتكلّمين ـ تقديم براهين جديدة، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى آتين جيلسون الذي أعاد قراءة براهين توما الأكويني وقدّمها في تقارير جديدة. كما «عرض هارتشون

---

(١) عسكري سليماني أميري، نقد تعذر البرهنة على وجود الله: ١٦٢، قم، بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠١م.

(٢) Cumulative argument.

(٣) ديفيد بيلين، أسس فلسفة الدين: ٣٢٧، مجموعة مترجمين، مراجعة محمود موسوي، قم، بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤ م.

(٤) أقيمت عام ١٩٤٨ مناظرة إذاعية في ال. B.B.C بين راسل وكابلستون حول إثبات وجود الله وبرهان الإمكان. وقد نشرت في منشستر بشكل مستقل، إضافة إلى نشرها كملحق لكتاب راسل «لماذا لستُ مسيحياً؟» عام ١٩٥٧، پويمن، فلسفة الدين: ٥.

ومالكولم قراءات جديدة لبرهان آنسلم الوجودي[١].

وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين جاءت كوكبة من الفلاسفة والعلماء نظير جون هيغ، وبارو، وتيبلر[٢] بطرائق وأدلة أخرى لإثبات وجود الله، وبالمستطاع ملاحظة نتائج جهودهم العلمية والفلسفية في النزعات التعددية[٣] والانثروبية[٤].

ومن المناحي المهمة في الإلهيات الغربية المنحى الباراسيكولوجي[٥] في التعاطي مع قضية وجود الله والإيمان به، والذي ربما كان وليام جيمز أول من تطرّق إليه بأسلوب علمي في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، الأمر الذي عرّضه لطعون العديد من علماء النفس في زمانه.

وكأنموذج، نشير إلى جون هيغ لمحاولته إثبات صحة الإيمان بالله عبر منحى جديد من التعاطي مع التجربة الدينية، ومن خلال رؤية تعدّدية للدين، فكثيراً ما يستعين بالأدوات الباراسيكولوجية، وفي بحثه «التطرّق لفلسفة الدين» يعدّد نماذج محدّدة من الإدراكات فوق الحسية (E.S.P) معتبراً إياها أدلّةً لإثبات المعاد وشواهد مناقضة للنزعة الفيزياوية[٦]، ويقول حول إثبات تأثير الله في الإنسان: «تتم هذه العملية عبر

---

(١) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٢٦٤، قم، المؤلف بالتعاون مع مؤسسة بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤م.

(٢) جون بارو (J.Barrow) وفرانك. جي. تيپلر (F.G.Tipler) عالمان فلكيان معاصران في جامعة أكسفورد، أصدرا في هذه الجامعة سنة ١٩٨٦ كتاباً مشتركاً عنوانه (الأصل الكوني للانتروپيا (The Anthropic Cosmological Principle). درسا فيه برهان النظام في عالم الأشياء اللامتناهية في الكبر، واستنتجا وجود الله ابتناء على مبادئ الانتروپيا (الميل إلى اللانظام) بدل البرهنة على وجوده عبر النظام السائد في الكون. وقد أخضع كتابهما للنقد والتحليل في مجلة (فلسفة العلم) العدد ٣٨، سنة ١٩٨٨. وكان جون هيغ ممن وجهوا النقد لتصوراتهم هذه.

(٣) Pluralistic approach .

(٤) Anthropic approach .

(٥) Parapsychological approach.

(٦) جون هيغ، إثبات وجود الله: ٣.

الأسرار والرموز العرفانية، بمعنى أن جانباً من ماهيتنا يستجيب للحقّ تعالى تلقائياً وذاتياً، أو أنه قريبٌ منه، بل متصل به وفقاً لبعض التصوّرات»[١]. هذه العبارات لجون هيغ تشي طبعاً بالصبغة الداخلية لمنحاه.

ويمكننا رصد مثل هذه النزعة أيضاً داخل مناخ الأفكار الوجودية حول الله، حيث يقول أوغدن في كتاب «حقيقة الله»: «يبحث البشر وهم إزاء خطر اللامعنى عن الثقة والطمأنينة.. ولأن الله يدلّ على موجود يسوِّغ ثقة الإنسان بقلبه وروحه، يمكن القول: إنّ الإيمان بالله مما لا مناص منه»[٢]. وطبعاً، تبتعد هذه الإلهيات عن الركائز الأساسيّة للإيمان المسيحي إلى درجة لا يعود نعتها بـ «المسيحية» ملائماً، كما أنّ منحاها المتعالي على الطبيعة، يجعل من غير المناسب تسميتها بالإلهيات الطبيعية.

٢ـ الإلهيات الإسلامية

بالإمكان دراسة قضية الله ومعرفته في الإلهيات الإسلامية عبر أربعة محاور هي: القرآن الكريم، وعلم الكلام، والفلسفة، والعرفان (والأخلاق). وسنشير فيما يلي إلى هذه المحاور باختصار لافتين النظر إلى أن القسم الثاني من بحثنا هذا يستعرض دليلاً مستمداً من القرآن الكريم، لذلك فضّلنا تأخير الحديث عن محور القرآن في الإلهيات الإسلامية لكيلا يبتعد عن ذلك القسم.

١ـ٢ـ علم الكلام

تغصّ الكتب الكلامية بالحديث عن الله وصفاته، وقد كان المعتزلة ـ وهم الرعيل الأول من المتكلّمين المسلمين ـ مطّلعين على ملامح الفلسفة اليونانية، لكن حيث إنّ التطرق للفلسفة اليونانية لم يكن محبّذاً في نظر الغالبية منهم[٣]. لذلك شرحوا التوحيد

(١) المصدر نفسه: ٥.

(٢) بيلن، أسس فلسفة الدين: ٣١٩ـ ٣٢٠.

(٣) شيخ بوعمران، قضية الاختيار في الفكر الإسلامي وردّ المعتزلة عليها: ٥، طهران، هرمس، ط

ومعرفة الله اعتماداً على مصدري العقل والقرآن، وقد أبدوا اهتماماً ملحوظاً بالتوحيد إلى درجة أنهم أطلقوا على أنفسهم اسم أهل التوحيد والعدل[1]، بيد أنهم قلّما تحدثوا عن براهين إثبات وجود الله. أما الأشاعرة الذين ظهروا بعد قرنين من المعتزلة فلم يكونوا أفضل حالاً من أسلافهم فيما يتعلّق بقضية إثبات وجود الله، إلا أنّ دراسات كلا الفريقين اشتملت على مسألتين مهمتين هما: «الخلقة» و«الحدوث والقدم» يمكن أن تستخلص منهما بنحو غير مباشر أدلة على وجود الله، وكلتا المسألتين تتطرّقان لقدم الله وحدوث مخلوقاته. ومعنى هذا الحدوث أنّ العالم في بداية ظهوره على الأقل يحتاج إلى الله، وهكذا يُعرَّف الله بوصفه المحدِث، ويوصف العالم بالحدوث، ويسمّى البرهان المستمد من هاتين المسألتين ببرهان الحدوث.

يسوق ولفسون في كتابه (فلسفة الكلام) ثمانية براهين للخلقة من آثار المتكلّمين المعتزلة والأشاعرة هي: ١ ـ برهان النهايات. ٢ ـ برهان الشبه. ٣ ـ برهان الاجتماع. ٤ ـ برهان الأعراض. ٥ ـ برهان استحالة التسلسل. ٦ ـ برهان التخصيص. ٧ ـ برهان ترجيح الوجود. ٨ ـ برهان الخلود[2] وكما أسلفنا فإنّ هذه البراهين أقيمت في الأساس لإثبات حدوث العالم وحاجته إلى موجود قديم أي الله، إلا أنها يمكن أن توظّف لإثبات وجود الله على شكل قياس مركب.

وأسماء هذه البراهين مستمدّة من المقدمة الصغرى أو مقدّمة القضية الشرطية، ونتيجة هذا القياس أن العالم وموجوداته حادثة، وبتركيب هذه النتيجة مع القضية القائلة: إنّ كل حادث يحتاج إلى محدث، نستنتج أن العالم بحاجة إلى محدث هو الله.

١، ٢٠٠٣م.

(١) شيخ سعيد، دراسات مقارنة في الفلسفة الإسلامية: ٢٨، ترجمة مصطفى محقق داماد، طهران، خوارزمي، ط ١، ١٩٩٠م.

(٢) هري اوسترين ولفسون، فلسفة علم الكلام: ٤٠٠ ـ ٤٠١، ترجمة أحمد آرام، طهران، الهدي، ط ١، ١٩٨٩م.

وقد بادر متكلمون كبار نظير الغزالي والفخر الرازي في مضمار الثقافة الأشعرية إلى تسليط الضوء على قضية وجود الله بأدوات أخرى؛ فقد وضع الغزالي رسالة بعنوان «الحكمة في مخلوقات الله عزوجل» تطرّق فيها لوصف حياة وطباع بعض الحيوانات على غرار القائلين بنظم الصنع وإتقانه، ليستدلّ بذلك على وجود الله ويتحدث عن علمه وقدرته وحكمته[1]، أما الفخر الرازي فقد استعاضه في كتابيه: «المطالب العالية من العلم الإلهي» و«المباحث المشرقية» ببرهان الإمكان والوجوب لإثبات وجود الله.

وفي تراث الكلام الشيعي، جرى الاعتماد على أسلوب الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى أساليب الحكماء الكبار، إلى جانب تقارير جديدة لبرهان الحدوث عند متكلّمي أهل السنّة، ومن بين هذه التقارير الجديدة يمكن الإلماع إلى تقرير ميثم البحراني ومعاصره ابن داود الحلي[2].

المتقدّمون من متكلّمي الشيعة كالمفضل، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى.. اعتمدوا أحاديث الإمام علي والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام؛ ليستدلّوا بالخلقة والنظام وعظمته على وجود الإله الحكيم. وجاء متكلّمو الفترات التالية كنصيرالدين الطوسي، والعلامة الحلي، وميثم البحراني، واللاهيجي.. ليستعينوا ـ فضلاً عن ذلك الأسلوب ـ ببراهين الحكماء في هذا الميدان، مثل برهان الإمكان

---

(١) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، ج ١ (الحكمة في مخلوقات الله عزوجل): ٣ ـ ٥٤، بيروت، دارالكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤ هـ.

(٢) للتمثيل، نشير إلى تقرير ابن داوود الحلي، ففي منظومته الكلامية المسمّاة: أرجوزة الكلام، يقرّر برهان الحدوث على النحو التالي: الحادث هو المتصف بالسكون والحركة. ثم يقول: إنّ كل حادث ممكن، وكل ممكن يحتاج إلى المؤثر حاجة ضرورية، والمؤثر هذا لا يمكن أن يكون الممكن نفسه، إذاً فهو الله (الأراجيز الثلاث: ٥١ ـ ٥٣، ط١٩٨٨م)، وأورد ميثم البحراني ما يشبه هذا البرهان رغم اعتماده الرئيس على برهان الإمكان (راجع ميثم البحراني، ١٤٠٦، ص ٦٣ ـ ٦٨) وبغض النظر عن نوعية هذا الاستدلال ومتانته فهذه الراوية لبرهان الحدوث غير موجودة في البراهين الثمانية لولفسون.

والوجوب، وليس بالضرورة بتقرير ابن سينا.

٢ ـ ٢ ـ الفلسفة

لم يأتِ الكندي ـ وهو أول مفكّر إسلامي يطلق عليه لقب فيلسوف ـ ببرهان مستقل لإثبات وجود الله، هذا باستثناء شكل معيّن لمسألة حدوث العالم ورواية لدليل النظم[١]. وبعد ذلك قدم الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلامية برهانَ الوجوب والإمكان المعروف لإثبات وجود الله في كتبه المختلفة، مثل «عيون المسائل» و«آراء اهل المدينة الفاضلة» و«شرح رسالة زينون». وقد أضحى هذا البرهان فيما بعد أساساً فلسفياً مهماً لمفكّرين كبار نظير ابن سينا والملاصدرا.

ويتحدّث ابن سينا أكبر الفلاسفة المشائين المسلمين، في مباحث الطبيعيات عن الله بوصفه علّة العلل والمحرك الأول مستعيناً بأدلّة من قبيل العلية والحركة، إلا أنه يبذل جهده الرئيس في سياق برهان الوجوب والإمكان، ويقرّره في كتابيه: «النجاة» و«الإشارات» تقريراً أدق من تقرير الفارابي. ويرتقي في دقته عند عرض هذا البرهان إلى درجة تقديم برهان الصدّيقين المعروف؛ ففي برهان الصديقين ـ الذي اكتسب عند الملاصدرا والفلاسفة الصدرائيين بعد ذلك صيغاً أخرى ـ يصار إلى البرهنة على وجود الله عن طريق الوجود ذاته، وبعبارة أخرى: لا يحتاج إثبات وجود الواجب إلى شيء سوى وجود الله ذاته، أي لا يحتاج إلى شيء من قبيل أفعاله وخلقه[٢].

وقد حظي برهان الصديقين الذي ابتدعه ابن سينا باهتمام شيخ الإشراق السهروردي الذي قرّره تقريراً جديداً في بعض كتبه نظير «حكمة الإشراق» انطلاقاً من

---

(١) علي أصغر حلبي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي: ٤٨ ـ ٤٩، طهران، أساطير، ط ١، ١٩٩٤، بتصرف.

(٢) أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٢٤٠، تحقيق سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٤١٣ هـ.

نظريّاته الخاصة، وقد اكتسب هذا البرهان عند الفيلسوف الشيعي الكبير الملاصدرا قيمة ومكانة جدّ رفيعة؛ حيث قدم تقريراً جديداً له مرتكزاً إلى مبادئه الفلسفية الأربعة: أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، وبساطة الوجود، وفقر مرتبة الوجود الإمكاني، وقد سمّى هذا البرهان أحياناً طريقاً وسبيلاً ودليلاً إلى الله، واعتبره ـ مضافاً إلى تعريف ابن سينا ـ برهاناً، الطريق فيه إلى المقصود بعينه[1]. ومن بعد الملاصدرا اجترح فلاسفة آخرون منهم الملاهادي السبزواري والعلامة الطباطبائي تقارير جديدة لهذا البرهان، ويوجد حالياً نحو عشرين تقريراً لبرهان الصدّيقين قدم الفلاسفة الصدرائيون معظمها[2].

ومن بين الفلاسفة المسلمين، ينبغي الإشارة أيضاً إلى الطريقة الخاصة لابن رشد في التوحيد ومعرفة الله؛ فقد كان ابن رشد ناقداً للفلاسفة والمتكلّمين في الشرق الإسلامي ومناهجهم في إثبات وجود الله، وساق في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» دليلين في معرفة الله أسماهما: الاختراع والعناية. كلا الدليلين مستلهم من القرآن الكريم، وفي الدليل الأول (الاختراع) يجري الحديث عن مصدر إيجاد الحياة في الموجودات أو المواد الجامدة، وفي دليل العناية يجري الحديث عن أنّ الإنسان محور كافة المخلوقات؛ إذ إنّ كل شيء قد خلق من أجله فهو المحظيُّ بالعناية الخاصة من بين كل الأشياء والمخلوقات، وهكذا فإنّ علّة ذلك الاختراع وفاعل هذه العناية هو الله[3]. ويعتمد ابن رشد أيضاً على برهان المحرك الأول لأرسطو ويشرحه.

---

(١) صدرالدين محمد الشيرازي (الملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦: ١٣ ـ ١٤، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٤، ١٤١٠ هـ.

(٢) ينبغي ملاحظة أن برهان الوجوب والإمكان وحصيلته الدقيقة، أي برهان الصديقين، ليس نفسه البرهان الوجودي لأنسلم، إذ بينهما تباينات مهمة، منها أنّ محور البرهان الوجودي هو مفهوم الوجود، بينما المحور في برهان الصديقين هو حقيقة الوجود (محمد رضائي، ٢٠٠٤ م.ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(٣) حنّا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي: ٦٨٧ ـ ٦٨٨، ترجمة عبد المحمد آيتي، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ط ٤، ١٩٩٤ م.

أما بخصوص الفلاسفة الطبيعيين المسلمين كمحمد بن زكريا الرازي، وأبي ريحان البيروني، فينبغي التنبّه إلى أنهم اعتبروا ـ بسبب مقارباتهم التجريبية للعالم، «ولاعتقادهم أن معرفة ماهية الأشياء لا تحصل إلا بمعرفة الآثار التي تصدر عنها»[1] ـ اعتبروا الله العلّة الأولى والصانع الحكيم، واستدلوا على ذات الخالق بواسطة الصياغة التجريبية لبرهان العلية وبرهان يشبه برهان النظم.

ولابد من استذكار أن براهين إثبات وجود الله في الإلهيات الإسلامية لم تكن بمنأى عن النقد والتجريح؛ فقد كان هؤلاء النقاد إما متكلمين نقدوا الفلاسفة، أو فلاسفة نقدوا المتكلمين، أو متكلمين وفلاسفة وجهوا النقد لأسلافهم، وأحياناً لم يكونوا من الفلاسفة ولا المتكلمين إنما سجلوا مؤاخذاتهم ونقودهم عليهما، ومن هؤلاء النقاد يمكن ذكر الغزالي، وابن تيمية، والفخر الرازي، وابن كمونه ـ وهو فيلسوف يهودي يصنّف على الثقافة الإسلامية ـ وابن رشد، وشهاب الدين السهروردي (غير شيخ الإشراق)، وشيخ الإشراق، والشيخ أحمد الأحسائي، وسواهم.. مضافاً إلى فريق من العرفاء سجلوا ملاحظاتهم ونقودهم بطريقتهم الخاصة على البراهين الكلامية والفلسفية لإثبات وجود الله، واعتبروا بذلك في عداد كبار النقاد، وكثيراً ما أفضت هذه النقود إلى تكامل البراهين التوحيدية وربما تغيير مساراتها.

٣ ـ ٢ ـ العرفان والأخلاق

العرفان والأخلاق في الإسلام مجالات زاخرة بالحديث عن الله، بيد أنها خالية من أيّ تداول حول إثبات وجوده عزوجل؛ فبالنسبة للعارف بالحقّ ليس ثمة في الآفاق والأنفس سوى الله، والشرط الأخلاقي الأول بالنسبة للمتخلّق بالأخلاق الإلهية هو المعرفة الباطنية والداخلية بالله وليس البحث العقلاني عنه. بعبارة أخرى: يعتقد

---

(١) دبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٢ ـ ١١٣، ترجمة عباس شوقي، طهران، مؤسسة عطائي، ط ٣، ١٩٨٣.

العارف أن «وجود الله تعالى أوضح من كل الوجودات الأخرى؛ لأنه بيّن بذاته، وظهور الأشياء الأخرى ممكن بواسطته و.. أمّا كنه ذات الحق وغيبُ هويته المطلقة فهذا ما لا ينكشف لأيّ بشر»[١]، ويقول الإنسان المتخلّق: «من نظر إلى نفسه وإلى أفعاله وجد نفسه محتاجاً لغيره.. وإذا علم بما في داخله انبثق في باطنه شوق يدفعه لطلب الكمال، وبهذا سيحتاج إلى حركة لطلب الكمال، وأهل الطريقة يسمّون هذه الحركة سلوكاً»[٢]، وبداية هذا السلوك ونهايته هي المعرفة التدريجية بالله والمكتملة في كل مرحلة أكثر من اكتمالها في المرحلة السابقة.

وما نقلناه عن الجامي والطوسي بوصفهما مفكّرَين عارفين ومتخلّقين، كان أنموذجاً لتصوّرات العرفاء وعلماء الأخلاق كافّة في الثقافة الإسلامية؛ وعليه ليس الحديث هنا عن براهين وأدلة ولا حتى عن طرق لمعرفة الله، إنما الكلام عن تجلّي الله وسلوك الإنسان لمعرفة تجلّي الله وظهوره في عالمي: الباطن والخارج.

طبعاً، ثمة تباين في الأساليب والمباني الخاصة بمعرفة الله ما بين حيزي: العرفان الإسلامي والأخلاق الإسلامية، على أن مواطن القرب والشبه بين هذين الحقلين أكثر بكثير من مواضع الافتراق.

وقد قارن بعض الباحثين المعرفةَ العرفانية بالله عَزَّ وَجَلَّ بنظرية التجربة الدينية لشلايرماخر، ووجدوا قرباً بين كشوف العرفاء والتجارب الدينية المطروحة في هذه النظرية، كما اعتبر بعضهم نزعة الإنسان إلى الكمال المطلق ـ التي يعدّها العرفاء دليلاً على وصول البشر إلى الله ـ وعبر تحليل عقلي معين، دليلاً على نمط من المعرفة الاستدلالية بالله، وقالوا: «حكم العقل القائل: إننا ننشد الكمال المطلق، يهدينا إلى أنّ

---

(١) عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص: ٢٥ ـ ٢٦، تصحيح: وليام تشيتيك، طهران، مركز الأبحاث، ط ٢، ١٩٩١.

(٢) نصيرالدين الطوسي، أوصاف الأشراف: ٥، إعداد سيد مهدي شمس الدين، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠م.

متعلق مثل هذا الكمال المطلق [أي الله] لابد أن يكون متحققاً في الخارج[١].

٤ـ٢ـ القرآن الكريم

بنظرة عامة، يتسنّى رصد ثلاثة صنوف من البراهين والأدلة والطرق الدالة على معرفة الله في القرآن الكريم[٢]؛ فبعض الآيات القرآنية ذات فحوى قريب من طبيعة البراهين العقلية والفلسفية، وبعضها ذات مضامين تحاكي الأدلة التجريبية أو الاستدلالات العامة، وثمة طائفة أخرى من الآيات تهدي الإنسان إلى الله فيما يشبه طرائق الشهود والفطرة. ومن الصنف الأول يمكن الإشارة إلى الآيات التي أوردها المفسّرون والمتكلمون أثناء الحديث عن برهان التمانع[٣]، وبرهان التمانع يساق للدلالة على وحدة الله طبعاً وليس وجوده. وفي الصنف الثاني هناك العديد من الآيات تتناغم مع دليل النظم وإتقان الصنع[٤]. وفي إطار الصنف الثالث أيضاً نطالع العديد من الآيات تذكّر بالصلات القلبية والعاطفية والنفسية بين الإنسان وربه، وتعتبر الأحوال التي يشعر فيها الإنسان بمثل هذه الصلات دليلاً على وجود الله[٥]، والسمة التي يمتاز بها هذا الصنف الثالث من الآيات هي تنوّعها واختلافها، فبعضها يدل على سبيل معرفة الله بوضوح ونصوح خاصين، وهناك آيات أخرى في هذا الصنف لا تدلّ على معرفة الله إلا بنحو تدريجي وبمراتب متعددة، بعبارة أبسط: بعض هذه الآيات مجهولة

---

(١) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٣٠٢.

(٢) استخدامنا تعابير البرهان، والدليل، والطرق لأننا حينما نتمعّن في هذه الآيات نجد أنّ بعضها يتلائم مع ذوق الفلاسفة ومناهجهم أكثر، وبعضها مع تصورات عامة الناس، وبعضها الآخر مع تصورات العرفاء؛ لذلك أطلقنا على الصنف الاول اسم البرهان، والثاني الدليل، والثالث الطريق، هذا رغم أن التصنيف المذكور لا يحيط بكلّ مضامين تلك الآيات.

(٣) وهي الآيات ٩١ المؤمنون، ٤٢ الإسراء، و٢٢ الأنبياء.

(٤) كمثال: آل عمران: ١٩٠، والبقرة: ١٦٤، والروم: ٢٠ ـ ٢٢، والأنعام: ٩٥ ـ ٩٩، والنحل: ٧٩.

(٥) مثل الآية ٦٥ من سورة العنكبوت.

تحتاج إلى مرور الزمن وتطور المعارف البشرية لتتجلى دلالتها على سبيل معرفة الله، والآية التي سنتناولها في القسم الثاني من هذا البحث، يمكن أن تصنّف على هذا النوع من الآيات القرآنية.

ليست هناك خطوط محدّدة تفصل بين هذه الصنوف الثلاثة، إنما قد تكون بينها مساحات مشتركة كثيرة. أضف إلى ذلك أن كل واحد من هذه التصوّرات الثلاثة قد يظهر بأشكال شتى، فأحد طرق معرفة الله مثلاً قد يتبدّى تارة بنحو علمي تجريبي، وقد يتجلى تارة أخرى في صورة نفسية سيكولوجية، وقد يظهر من زاوية ثالثة بلبوس عرفاني.

وكثيراً ما استشهد المعصومون عليهم السلام بهذه الآيات وشرحوها في أقوالهم؛ لهذا تتسنّى ملاحظة السبل القرآنية لمعرفة الله في كتب مثل نهج البلاغة، وتوحيد الصدوق، وتوحيد المفضل، بل ربما أمكن استخلاص طرق إضافية من الروايات والأحاديث.

٢ـ الله في آمال البشر ومطامحهم، قراءة سيكولوجية

أشرنا في مقدمة البحث إلى أننا نقدّم في هذا القسم رسم طريق لمعرفة الله استرشاداً بإحدى آيات القرآن الكريم، إنها آية تدلنا على الله في غمرة الآمال والطموحات البشرية، والمراد من هذه الآمال والطموحات كافة البرامج والتطلعات والخطط التي نفكّر فيها نحن البشر للحياة والمستقبل. إنه طريق يمكن انتزاعه من الآية ١٨ من سورة يوسف واعتباره طريقاً في معرفة الله نفسياً وسيكولوجياً. وبغية تقديم عرض بيّن لهذا الطريق لابد من التطرق لأربع نقاط هي: حديث حول سيرة النبي يوسف عليه السلام، المعنى الأدبي لمفردة «المستعان»، مبدأ منهجي، ومبدأ نفساني سيكولوجي.

١ ـ ٢ـ تعريف النبي يعقوب عليه السلام لله

جاء في آخر الآية ١٨ من سورة يوسف: «والله المستعان على ما تصفون»، إنها عبارة جرت على لسان النبي يعقوب عليه السلام وهو يخاطب أولاده، وكما نعلم فهم من بعدما ألقوا

يوسف في البئر لفّقوا قصةً كاذبة لتبرير غيابه، وكان النبي يعقوب عليه السلام على علم بحقيقة الأمر عن طريق علومه النبوية الخاصة[1] فأجاب عن اعتذارهم وتبريرهم: بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً، ولابد من الصبر الجميل لمجابهة هذه المصيبة، والله هو من سيعينني في هذه الحادثة وحيال ما تقولونه (يوسف: ١٨) إذاً، كشف لهم النبي يعقوب عن خداع أنفسهم لهم، وسأل الله الصبر الجميل دالاً بذلك على أن هذه الحادثة كانت بالنسبة له اختباراً إلهياً، وذكر أنّ الله سيخلّصه أخيراً ـ هو ويوسف ـ من هذه المحنة. ولكن هل يمكن ترسّم طريقٍ جديدٍ لمعرفة الله في نهاية الآية ﴿**وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ**﴾؟

إن دراسة مفردة المستعان واستخدامها في هذا الموضع يفصح عن الإجابة عن هذا السؤال، فهذه الكلمة اسم مفعول من مصدر الاستعانة، وتعين الشخص الذي يُطلب منه العون، والألف واللام في هذه الكلمة يمكن أن تكون للتعريف، أي أنها تجعل الكلمة معرفةً، والجملة: والله المستعان، جملة اسمية تشمل كل الأزمنة، بمعنى أنّ الله في كل الأزمنة ملجأ العون، والأدق هو القول: إن الله ملجأ العون المعروف لدى الجميع في كل الأزمنة، لكنّ تتمّة الآية: (على ما تصفون) تكمل المعنى وتضيف إليه، ويمكن أن يكون معنى: (على ما تصفون) من الناحية الأدبية بشكلين: ١ ـ فيما يخصّ ما تقولونه. ٢ ـ على الرغم ممّا تقولونه وتصفونه.

بالنظر لهذه الإيضاحات؛ يمكننا تفسير الآية الكريمة بما يلي: «الله عوني دائماً حيال ما تقولون [وسوف ينقذني من هذه الورطة]». إنه تفسير يتاح عبر الارتباط بمجمل قصّة يوسف عليه السلام، أما إذا أردنا النظر للآية بنحو مستقل وبغض النظر عن كونها مجرد كلام يخاطب به يعقوب أبناءه، فسيبدو أن الآية تقدم تعريفاً جديداً لله وسبيلاً بديعاً لمعرفته، إذ بالإيضاحات المارّة الذكر يمكننا استقاء المعنى أدناه: «الله ملجأ العون الدائم

---

(١) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٨٢، تصحيح: السيد هاشم رسولي محلاتي، بيروت، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤١٢ هـ.

رغم أنكم [أبناء يعقوب أو أيّ إنسان آخر] تقولون (أو تتصوّرون) خلاف ذلك».

إذا حلّلنا معنى كلمة المستعان، سنصل إلى أن المستعان هو ذلك الذي نأمل منه المساعدة والعون، والذي يعقد الكلّ رجاءهم على عونه، والرجاء والأمل من أنشطة النفس الإنسانية التي تختلّ الحياة من دونها؛ إذاً فالأدق هو أن نقول: «الله هو الذي يستمدّ جميع الناس في جميع الأزمنة العون منه بالرغم من كلّ أقاويلهم وتصوّراتهم»، وهذا معناه تعريف جديد لله وطريق آخر لمعرفته، ولكن لماذا يمكن إطلاق مثل هذا القول؟ وما هو مسوّغه والدليل عليه؟

٢ـ٢ـ متدلوجيا وسيكولوجيا الأمل

بغية عرض معنى أوضح للفكرة المذكورة أعلاه، نشير فيما يلي إلى مبدأين: أحدهما سيكولوجي والآخر متدلوجي، وتطبيقهما في معرفة ماهية الآمال والطموحات الإنسانية.

أ ـ المبدأ المتدلوجي (عدم الجزم)

يتحدّث فلاسفة العلم، وعلماء المعرفة والفيزياء المعاصرون عن مبدأ اسمه مبدأ عدم الجزم[١]. أثير هذا المبدأ لأول مرة من قبل الفيزيائي الألماني هايزنبورغ، وكان يختص بدايةً بسلوك وسرعة الالكترونات في عوالم الأشياء المتناهية في الصغر. وقد تمخض المبدأ عن قاعدة تقول بتعذر إمكانية التنبؤ بسرعة الالكترونات وسلوكها، إلا أنه تفتق في أطوار تالية عن الكثير من الاستحقاقات والتبعات، منها ما سجله أدينغتون حول سلوك البشر؛ فقال: إنّ سلوك البشر غير ممكن التعيين تقريباً[٢]. وقد عاضد علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين هذا الرأي بنحو من الأنحاء، كما أيد علماء

---

(١) Principle of uncertainty.

(٢) نيكلاس كاپالدي، فلسفة العلم: ٣٤٤ ـ ٣٤٧، ترجمة علي حقي، طهران، سروش، ط ١، ١٩٩٨م.

نفس ذرائعيون مثل جون ديوي وعلماء نفس آخرون ينتمون لمجالات علم النفس التطبيقي[1] وعلم النفس السلوكي[2]، هذه الفكرة إلى حدّ ما على صعيد الأنثروبولوجيا العلمية، فعكفوا على فاعليات الذهن والسلوك وتطبيقاتها وهي حالات غير متعيّنة مسبقاً، بدل العمل على معرفة الذهن والسلوك عن طريق بنائهما[3]. وعلى المنوال عينه، أقلع علماء اجتماع ذرائعيون في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن التنقيب والبحث في البُنى الأساسية ليعكفوا على السلوك والظواهر العملية. إنّ هذه الاتجاهات السيكولوجية رغم أنها لم تعد ذات الأهمية التي حظيت بها عند ظهورها الأول، إلا أنّ إمكانات استخدامها ما تزال ماثلة للعيان في المناحي السيكولوجية المعاصرة. وبناءً على هذا المبدأ، ليست معارفنا بأمور العالم وسلوك الإنسان معارف معبّرة عن ضرورات الأمور والسلوكيات. وبتعبير أبسط: مع أنّ هذه الأمور والسلوكيات كانت بهذه الصورة لحدّ الآن، إلا أنها قد لا تكون كذلك في المستقبل. والنتيجة المنطقية لهذه القاعدة أنه لا يمكن الوثوق بأن مستقبل الأمور سيكون كماضيها، وبقليل من التدقيق العلمي سيلوح لنا أننا نوافق هذه الفكرة في شؤوننا وتجاربنا اليومية، بل ونقيم حسابات حياتنا على أساسها تقريباً، بمعنى أننا لا نستبعد احتمال تغيّر الظروف في الأمور الطبيعية وكذلك في السلوك الإنساني، وهو الاحتمال الذي يشكل دائماً نسبةً من الحقيقة بشكل غير متعين.

ب ـ المبدأ السيكولوجي (تشابه بنية الفهم لدى البشر)

هل يفهم جميع البشر هذه المسألة الأخلاقية أو تلك القاعدة الرياضية بشكل واحد؟

---

(١) Applied Psychology.

(٢) Behaviorism.

(٣) دوانبي شولتز، وسيدني آلن، تاريخ علم النفس الحديث: ١٦٤، ٢١٦، ٢٨٦ ـ ٢٨٨، بتصرف، ترجمة علي أكبر سيف وآخرين، طهران، نشر دوران، ط ٢ (مراجعة سادسة)، ٢٠٠٣ م.

ما الذي يجعل عالم الرياضيات أو الفيلسوف الاجتماعي يتوقع أن يفهم الآخرون كلامه على النحو الذي يفهمه هو؟ الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تكمن في أن بنية الفهم لدى جميع البشر متساوية تقريباً، وما عدا الفهم والإدراك العقلي، تعتبر المشاعر والعواطف أيضاً ذات بنية متشابهة بين جميع الأفراد. ومعنى هذا الكلام أن البشر كافة ـ ومن منظور سيكولوجي ـ يفهمون قاعدة العلية ـ مثلاً ـ بشكل واحد، وإذا سألنا: لماذا يفهم جميع الناس العلّية بمعنى واحد؟ فالإجابة هي: لأنهم يبدون في أقوالهم وأفعالهم شكلاً واحداً من السلوك تقريباً. كذلك يفهم جميع الناس طعم الحلاوة بشكل واحد، ويميزون بشكل واحد بين الحلاوة والطعم المالح و..

هذا المبدأ مبدأ سيكولوجي نفساني وليس فلسفياً، إذاً فهو لا يحتمل النقد الفلسفي. كما أنّ علوماً نظير الفسلجة والأنثروبولوجيا النفسية أكّدت دائماً على الفوارق الفردية بين الأشخاص في البنية الدقيقة لأعصابهم، وفهمهم، وسلوكهم، وغير ذلك؛ وعليه فالمبدأ المذكور لا يتقبل النقد الفلسفي من ناحية، وهذه الفوارق من ناحية أخرى لا تنال منه شيئاً، أي أنها لا تنقض ذلك المقدار المشترك الذي يوافقه الجميع؛ ومن ثمّ يمكن القول: إنّ كلام وفعال وسلوك البشر جميعهم تسير وفق هذا المبدأ في الظروف الطبيعية.

٣ـ٢ـ وجود الله التسويغ العقلاني للأمل

بعد هذه الإيضاحات الموجزة للمبدأين المذكورين نعود إلى الفكرة الرئيسية. يمكننا القول ـ بناءً على المبدأ السيكولوجي ـ : إنّ مفهوم الأمل واضح لدى الجميع، كما أنّ الآمال والمطامح الإنسانية بشكلها المألوف السائد ذات ماهية واحدة تقريباً، فجميع البشر مثلاً يأملون السعادة، وكلهم يرونها في التحرّر من الآلام والصعوبات، وليس لهذه الآمال حدود تحدّها لكن لها مساحة مشتركة هي السعادة. كما أن للبشر كافّة أفكارهم وبرامجهم لمستقبلهم، وهذه البرامج والتطلّعات هي نفسها ـ تقريباً ـ الآمال،

أو لنقل: إنها مرتبطة بها، لكننا علمنا ـ طبقاً للمبدأ المنهجي ـ أنه لا ضرورة ولا تعيّن في شؤون العالم وأموره، أي لا توجد مثل هذه الضرورة على نحو كامن في الظاهرة أو الفعل الطبيعي أو العالم الجسماني.

وانطلاقاً من هاتين الفكرتين نسأل: ما هو مردّ توقعات البشر في تحقيق آمالهم؟ البشر لهم آمالهم، وهم يرون آمالهم هذه في الغالب معقولةً وممكنة، فما هو المرجع الذي يتوقّعون منه تلبية حاجاتهم والاستجابة لطموحاتهم؟ الذين يتفاؤلون بالمسار الطبيعي للأمور في العالم، ويتوقعون أن يكون المستقبل كالماضي، فيخطّطون ويبرمجون لأنفسهم ولمستقبلهم انطلاقاً من تجاربهم ومعلوماتهم التي اكتسبوها في الماضي ـ والماضي يعني ما حصل وتوفر لدى التجربة البشرية ـ ما هو الملجأ الذي يعتمدون عليه حتى راحوا يتفاءلون بهذه الصورة، ويعمرون أرواحهم بالأمل والمشاريع والتطلّعات لمستقبلهم، ويتابعون شؤونهم وينجزونها اعتماداً على تجاربهم السابقة؟

الأسئلة المتعدّدة حول ماهية الأمل ـ بالمعنى المذكور وليس بمعناه الخيالي والرومانسي، رغم أنّ الأمل بهذا المعنى أيضاً ممكن أن يرد في بحثنا ـ ومصدره، لا تجد لها إجابات مقنعة إلا بافتراض وجود إله؛ إذ في ضوء مبدأ عدم الجزم في العالم الإنساني، ستكون حتى توقعاتنا اليومية ـ كأن نتوقع حينما نستيقظ من النوم في الصباح أن تشرق الشمس ويتوفر لدينا الأوكسجين الكافي للتنفس، وتجري الأمور على منوال الأمس عينه و.. ـ توقعات فارغة وفي غير محلّها، ناهيك عن الآمال والطموحات والبرامج والمشاريع !! ولنسأل الآن: إن لم يكن ثمة مرجع أو مردّ معروف لضمان تحقق المشاريع والبرامج والآمال، فلماذا تنبثق هذه الآمال والتطلّعات في نفس الإنسان دائماً، وتُتابع في العالم الخارجي إلى أن تؤتي ثمارها ونتائجها؟

وبالمستطاع طرح هذا السؤال على نحو آخر: لماذا نستأنس عادةً في شؤوننا الحياتية للآلية التالية: نرسم خطّة ونفكّر ببرنامج ونأمل أن يتحقق، ثم نحققه في الوقت المقرّر ـ ربما بفوارق طفيفة عن الخطّة والزمن المرسوم أو طبقاً للموعد بالضبط ـ ويرسم ذهننا

ونظامنا الفكري مشروعاً ويتأمل أن يؤتي ثماره ونتائجه، إنه ليس أملاً خيالياً أو طفولياً، إنما هو جزء من بنيتنا الذهنية. إنّ هذه الآلية ـ التي لا يُنكرها أحد، بل يعيش الجميع وفقاً لها ـ لا تنسجم في ماهيتها مع المسار المعروف لشؤون العالم طبقاً للتحليل الفلسفي والعلمي، رغم أنها في العادة متجانسة ومتماشية معه. بكلمة ثانية: العالم ومجموعة قوانينه المعروفة لا ضرورة تلزمها لمواصلة مسارها على غرار ما كانت عليه في الماضي، بيد أن البشر يعملون ويفكّرون وكأن مستقبل العالم لن يكون إلا كما كان ماضيه، وإذا كان العالم والإنسان واقعيّين وليسا خياليّين، إذاً فذهنية الإنسان وأفكاره لا تتوكأ على العالم، إنما على شيء فوقه لا يخضع لقواعد عدم التعيّن وعدم الضرورة، إنه المرجع الذي تنتهي إليه حالات الثبات والاستمرار نفسها، وفي ظلّه فقط تكتسب أذهاننا وأفكارنا الجرأة على أن تأمل وتخطّط وترسم المشاريع، وتهدم جدران الزمان والمكان الهشّة التي لا يمكن الوثوق بها، وتتطلّع بفضل رؤيته اللامحدودة إلى المستقبل لتراه سائراً على خطى الماضي، بل وقد ترسم للمستقبل صوراً أزهى وأجمل مما كان، وليس هذا المرجع سوى الله رغم أنّ الإنسان قد لا يعرفه، أو لا يتفطّن إليه في آماله وطموحاته، بل قد يركّز اهتمامه ومعرفته على شيء آخر.

إذن، رغم علمنا ـ نحن البشر ـ أن لا ضرورة لدوام وضعنا الحالي وبيئتنا المحيطة بنا، بيد أننا نأمل ونعمل على أساس استمرار الوضع الحالي، بل وتحسّنه، والأساس العقلاني لمثل هذا الأمل والعمل غير ممكن إلا بافتراض وجود الله بوصفه مصدراً للأمل والرجاء والأمنيات في الفطرة الإنسانية، لا بمعنى أنه يستجيب لآمالنا وحسب، بل بمعنى أن آمالنا وطموحاتنا هي عين توجّهنا الذاتي والفطري نحوه؛ لأننا لا نعرف ولا نجد أيّ ملاذ موثوق، لكننا نرى الآمال والطموحات تتحقق وبهذا نهتدي إليه، ونبقى متمسّكين بآمالنا.

٤ ـ ٢ ـ إشكاليات على الدليل السيكولوجي على وجود الله، دفاع ومنافحة

قد يثار في هذا المضمار إشكال فحواه: إنّ الأمل من عادات البشر، ولا يمكن اعتباره

دليلاً على وجود ملاذ أو سند خارج أذهاننا (هو الله).

وللإجابة عن هذا الإشكال ينبغي القول: إنّ «العادة» مصطلح عرفي لا يتمتع استخدامه بالدقة العلمية والفلسفية، فهو أعجز عن أن يفسّر عقلانية الأمل أو يبرّرها، وبتعبير آخر: نحن نواجه عملية نفسية في أذهاننا ودواخلنا نجدها معقولة، وهذه العقلانية غير متناغمة تماماً مع المعطيات العلمية والرؤى الفلسفية؛ لأنّ تلك الآلية تظهر الأمل أمراً معقولاً، بينما لا تري هذه المعارف والتصوّرات ضمانةً وتعيّناً لهذا الأمل. وهكذا لو أردنا اعتبار العادة وحدها أساساً للأمل نكون قد ضللنا الطريق الصحيح؛ لأنّ العادة ـ أولاً ـ لا يمكنها أن تكون أساساً للسلوك، وإنما هي تعبير عن آلية السلوك، وثانياً حينما لا تستطيع النظرة الفلسفية والعلمية تسويغ سلوك ما كيف ستستطيع العادة تسويغه؟!

وقد يقال في إشكال آخر: إن الإنسان يتعلّم الأمل من والديه ومعلّميه، إذاً التعليم ـ دون أيّ شيءٍ آخر ـ هو الأساس العقلاني للأمل!

والردّ على هذا الكلام يُشبه سابقه؛ إذ للتعليم تعاريف متعدّدة، والنقطة المشتركة بينها هي عملية معرفة الموهبة وتفعيلها وليس إيجادها، أي أنّ التعليم يكشف عن فاعليات الذهن وينضّجها لتبلغ مرحلة الاكتمال، لا أنه يخلق موهبةً في الذهن؛ وعليه، فحال التعليم حال العادة يعبّر عن آلية السلوك، وهو بالطبع يرجح على العادة في أنه يقوم على منهج خاص وعملية خاصة من المعرفة، لكنه مع ذلك لا يمكن أن يكون عماداً لسلوك دائمي لدى الإنسان مثل الأمل. وبتعبير أبسط: ليس الأمل شيئاً يتعلّمه الإنسان، إنما يتعلّم أين يأمل وكيف؟ فأساس الأمل جزءٌ من البنية الداخلية (الذهن أو النفس) للإنسان.

وقد تقول في إثارةٍ لإشكاليّة ثالثة: إذا كان الأمر على النحو المذكور فلماذا لا يرتضي كلّ الناس هذه الفكرة، ولماذا لا يتفطنون لها؟ ثم لو كان الأمل سبيلاً لمعرفة الله، لوجب أن يكون البشر جميعهم عارفين بالله؛ لأنهم جميعاً ذوو آمال وطموحات.

وفي معرض الرد على هذا الكلام نقول: إنّ قبول الشيء والتنبّه إليه غير حقيقته وواقعيّته؛ فقد يكون الأمر حقيقةً واقعةً لكنّه غير ملاحظ من قِبل الإنسان نفسه؛ والأمثلة على مثل هذه الأمور كثيرة جداً في الحياة الخاصّة والاجتماعية. أمّا الإجابة عن الشطر الثاني من الإشكال فتتمثل في أنّ جميع الشؤون المعرفية للإنسان تمثل إرادة قبول الشيء نفسياً، وشروط هذا القبول شرط لحصوله وتحققه بالنسبة للإنسان، وفي موضوعنا هذا، فإنّ معرفة الله والاستمرار على هذه المعرفة والعمل على أساسها منوط بإرادة الإنسان وتأملاته النفسية، وإذا لم تتوفر هذه الشروط فقد تتحقّق تلك المعرفة للحظةٍ ما عند هذا الموجود الآمل، لكنها لن تستمرّ، وإذا فسّر الإنسان ممارساته الآملة بنحو آخر غير الاعتماد على الله، فلأنه لم يوفر شروط معرفة الله وتكريس هذه المعرفة بواسطة إرادته، بل يركّز اهتمامه عادة على سند آخر يظنّه ـ خطأً ـ ملاذه الحقيقي. إنّ الناس في ذلك يشبهون الباحثين عن الذهب الذين يعرفون الذهب الحقيقي جيداً، لكنهم يقنعون ويفرحون بالذهب المغشوش بسبب صعوبة الحصول على الذهب الحقيقي.

النتيجة

اتخذت براهين وطرق معرفة الله في الإلهيات الإسلامية مساراً مختلفاً عنها في اللاهوت الغربي، ومن أسباب ذلك وبقاء سبل معرفة الله الإسلامية في حرز من التشتت والتنوع غير الضروري هو اعتماد التوجّهات القرآنية، ومع ذلك، فإنّ التوجهات الحديثة في اللاهوت المسيحي، والتي نأت بنفسها عن الطابع المسيحي لتغدو ذات مسحة علمية وسيكولوجية، بوسعها إفساح المجال أمام تصوّرات جديدة لمعرفة الله في حيّز الفكر الإسلامي المعاصر. ويتعين في هذا المضمار ملاحظة نقاط الضعف والهشاشة في تلك الطرائق إلى جانب نقاط قوتها. والقرآن الكريم بوصفه النص العقيدي الأول عند المسلمين كان دائماً المصدر الأهم لمعرفة الله نظرياً وعملياً؛

ولهذا يمكن ـ عبر توظيف الأفكار المذكورة واستخدام الأساليب العلمية والفلسفية الجديدة ـ التنقيب عن طرائق غير مسبوقة لمعرفة الله في هذا الكتاب السماوي، ومِنها المنحى السيكولوجي المذكور.

إنّ الأمل في الحياة ـ بالمعنى المشار إليه في هذه الدراسة ـ جزء من البنية الداخلية للهوية الإنسانية. والبنية الداخلية للإنسان سواء اعتبرناها الذهن ـ خصوصاً بالنسبة لغير المؤمنين بالنفس أو الروح ـ أو فرضناها الروح أو النفس.. هي مصدر بث الأمل في الحياة، غير أن النظرة العلمية المعاصرة سواء في العالم اللامتناهي في الصغر أو اللامتناهي في الكبر، لا تعرض ضمانةً لهذا الأمل، ولا تحتّم أن يكون المستقبل ثابتاً ومستمراً على غرار ما كان عليه الماضي والحاضر، ومع ذلك، يتصرّف الإنسان ويخطّط لحياته ويفكر ويرسم المشاريع وكأن المستقبل يجري كما جرى الماضي على أساس قوانين معروفة، بل ربما كان المستقبل أفضل من الماضي. وهذه النظرة العامة للحياة وهذا الشوق والأمل لن يكون معقولاً من دون افتراض ملجأ يستجيب تكوينياً للأمل، أي من دون افتراض وجود الله. إن التشوّق والأمل في الحياة والإيمان بعقلانية هذا الأمل هو ذاته الإيمان بالله، حتى لو غفل الإنسان نفسه عن تلازم هذين المعقولين وتساوي هذين الإيمانين، وفسّرهما بنحو مختلف.

البراهمة في كتب المسلمين

أخطاء صورة الآخر في التراث الإسلامي

د. مجتبى الزرواني(*)

المقدمة

في المصادر الإسلامية ـ وبالخصوص في الآثار الكلامية والملل والنحل ـ يذكرون مجموعة تسمى البراهمة. ويطرح المتكلمون وكتّاب الملل والنحل، (شبهة البراهمة) دائماً عند بحثهم مسألة النبوّة. ويعرّفون البراهمة بأنّهم المنكرون للنبوّة حسب دليلهم العقلي، والذي تناقلته آثار المسلمين في كتبهم[1]. ومنكرو النبوّة متَّهَمون دائماً بأنّهم أتباع البراهمة.

تعالج المقالة التي بين أيدينا كيفية استقاء معلومات المسلمين حول البراهمة، من أي طريق جاءت؟ وهل إنّ هذه المعلومات صحيحة أم لا؟ و هل إنّ البراهمة يُعَدّون من

(*) أستاذ في كلية الإلهيات، جامعة طهران.

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١٣٨ تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة؛ الباقلاني التمهيد: ١٠٥،٩٩،٩٨، ١٠٧ محمود محمد الخضيري ومحمد أبو الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م؛ الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٣٥- ١٣٦ تحقيق سليمان دنيا ١٣٨١هـ . / ١٩٦١م؛ القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني: ١١٦، تحقيق: محمد الخضيري ومحمود محمد قاسم، القاهرة؛ البحراني: ١٢٤، وآخرون.

منكري النبوة، بالمعنى الذي جاء في الآثار الإسلاميّة أم لا؟

جذر التسمية

هناك خلاف في كلمة «براهمن» جمع «براهمة». أصلها بمعنى barh / brah التحدّث أو اللّغز[١]، وإذا كان أصلها من BRH فهي بمعنى النمو والظهور والقدرة[٢].

كلمة «برهمن» تشير إلى معنىً غير واضح بشكلها الخنثوي الذي ليس بمذكر ولا بمؤنث، كما أنها تشير إلى الروح المطلقة للعالم، وإلى القدرة الموجودة في الكلام المقدس والوحياني[٣].

أمّا إذا جاءت على أنها مذكّر، فمعناها الكاهن أو الروحاني الذي عنده معلومات حول الكلام الوحياني والدين، والذي وظيفته طرح الوحي، والتحدّث به إلى الناس[٤].

ومن المعتقد أنّ الكلمتين «برهمن» أو «برزمن»[٥] أو «برسم»[٦] الإيرانية متطابقتان تماماً من حيث اللّفظ والمعنى[٧]. (وهنينغ)[٨] يؤيد هذا الاعتقاد، وقد أكّد من خلال الصور المختلفة لكلمة «برزمن» في لغةآويستا، إيران ميانه، إيراني باستا، فارسي باستان، والآداب المانَويّة، على أنّ المعنى واحد ينطبق على كلتا الكلمتين[٩].

---

(١) ER , II /234.

(٢) استاتلي: ٤٩-٥١؛ ERE ,II, 234.

(٣) داوسون: ٥٦؛ER، نفس المصدر .

(٤) استاتلي: ٥١ ,ER.

(٥) Brazman.

(٦) Barsam.

(٧) ERE,II: 424.

(٨) Henning.

(٩) ١٠٨ـ ١١٠.

أين ظهرت صورة البراهمة في التراث الإسلامي؟ وكيف؟

برغم قولـه: إنّ كلمة «برهمن» أصلها واحد مع كلمة (برزمن) الإيرانية، لكننا لا نرى أي أثر للبراهمة بالمعنى الذي قال به الإسلاميون في الكتابات والتقارير التي وصَلَتنا من الإيرانيين قبل الإسلام.

وهذه المسألة تبيّن أنّ معلومات المسلمين التي توصِلُهم إلى عقائد البراهمة ـ بغض النظر عن صحتها أو عدم صحتها ـ ليست من المصادر الإيرانية قبل الإسلام.

وتشمل مصنّفات وآثار المسلمين التي تحدّثوا فيها عن البراهمة، الآثار التاريخية، والملل والنحل، والكلام. والصفة الغالبة على التقارير في هذه الآثار عموماً، وصفيّة وكلاميّة.

عمدة الكتابات التي كُتبت قبل البيروني، تعدّ وصفاً لعقائد البراهمة، باستثناء كتابَي: التمهيد للباقلاني، و المُغني للقاضي عبد الجبار، بالإضافة إلى كتاب البيروني نفسه (تحقيق ما للهند). في حين أنّ أكثر كتب البيروني لها جنبة كلاميّة ونقدية لهذا الموضوع.

ومن الجدير ذكره، أنه برغم نقد البيروني لتقارير المسلمين حول عقائد الهنود، وبالخصوص البراهمة، وأيضاً التقرير المفصّل والمحقّق للبيروني في (كتاب ما للهند)، لكن الكُتّاب المسلمين قاموا بنفس دوره، حيث أخذوا التقارير التي قبل البيروني وأعادوا كتابتها من جديد، و لايخفى أنّها انتَهَجَت الطريقة الكلامية و الانتقاديّة.

أهمّ آثار علماء المسلمين قبل البيروني، والتي ورَدَت وتعدّ جزءاً من تقريره الذي كتبه حول البراهمة بالخصوص، أو عقائد الهنود، هي:

الفهرست، لابن النديم؛ تاريخ اليعقوبي؛ المسالك والممالك، لابن خردادبه؛ فِرَق الشيعة، للنوبختي (معلوماتنا حول كتابات النوبختي نَستَقيها من كتاب تلبيس إبليس، لابن الجوزي)؛ عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي؛ المقالات، زرقان المعتزلي؛ وكتاب لابن عباس الإيرانشهري (هذا الكتاب غير موجود حالياً)؛ الزمرّد

لابن الراوندي (هذا الكتاب أيضا غير موجود)؛ الغريب المشرقي، أبو عيسى الورّاق؛ مروج الذهب، للمسعودي؛ البدء والتاريخ، للمقدسي؛ التمهيد، للباقلاني؛ والمغني، للقاضي عبد الجبار. بعض هذه الآثار تناولت عقائد البراهمة بشكل تفصيلي والبعض الآخر بشكل إجمالي[١].

كيف صوّر المسلمون معتقدات البراهمة؟

البيانات الموجودة في آثار المسلمين حول البراهمة، يمكن ترتيبها بالشكل التالي:

١ ـ ما يتحدّث حول مَلِك كان للبراهمة اسمه (برهمن)، وهو أول ملك على الهند، ووجود العالَم يبدأ من عنده، حيث إنّ زمانه أول الأزمنة في الوجود[٢]. المسعودي يقف إلى جانب هذا الرأي، ولا يقبل الرأي القائل بأنّ (برهمن) و(آدم) كلاهما واحد[٣].

٢ ـ تقرير مختصرٌ[٤] وآخر مفصّل، يتحدّثان حول الأحكام الدينية والشريعة التي قال بها البراهمة[٥].

٣ ـ تقرير يحتوي على معلومات حول عقائد البراهمة بالله والأنبياء والجنّة والنار، مع ذكر الأحكام والقوانين التي يعتقدون بها[٦].

ومن الجدير ذكره أنّ تقرير المقدسي ملتبس جداً ومضطرب، ويحتوي على معلومات متضادة ومختلفة حول البراهمة.

٤ـ المعلومات التي ظهرت، تتكلم فقط حول إنكار النبوّة من قِبَل البراهمة مع نقد

---

(١) المجتبائي: ١٣٠.

(٢) اليعقوبي،تاريخ اليعقوبي ١: ٨٤، بيروت، دار صادر.

(٣) ص٩٥.

(٤) ابن خردادبه، المسالك والممالك: ١٧، ليدن، ١٣٠٦هـ.

(٥) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ ٤: ٢٣ـ ٩٠، باريس ١٩٠٣م.

(٦) النوبختي أبو محمد، نقلاً عن ابن الجوزي، فرق الشيعة: ٦٩؛ المقدسي، البدء والتاريخ ١٦: ١٠٩ـ١١١، ١٤٤، ٤: ٩ـ١٥.

هذه العقيدة تحت عنوان (البراهمة والردّ على الشبهات)[١].

جاء في تقرير الباقلاني حول البراهمة: إنّ لهم رأيين متفاوتين حول النبوّة:

الأوّل ـ الإنكار المطلق للنبوّة.

الثاني ـ الإنكار النسبي لها. ومنكرو النبوّة بشكل نسبي أنفسهم يفترقون فرقتين: فرقة تعتقد بنبوة إبراهيم فقط، والفرقة الأخرى تعتقد بنبوة آدم فقط[٢].

جاء في تقرير الغزالي: «إنّ مجموعة من البراهمة يعتقدون بأنّهم ينتسبون إلى إبراهيم، وهو خطأ؛ لأنّهم ينفون النبوة أساساً، فإبراهيم ليس نبياً لهم».

وإنّ الذين اعتقدوا بنبوة إبراهيم، هم من أهل الهند يسمونهم (الثانوية)، الذين يعتقدون بأنّ النور والظلمة ترجع إلى شخص يدعى (براهم)[٣].

اضطراب المسلمين وخطأهم في فهم البراهمة

هذه المعطيات توحي بأنّ معلومات المسلمين حول البراهمة والهنود لم تكن واضحة وجليّة، وأنّ مصدر معلوماتهم مختلف، لذلك لايمكن أن نَصِفَ عقائد البراهمة حسب المعطيات المذكورة ونرتّب الأثر عليها. علاوة على ذلك فإنّ تعدّد الآراء واختلافها لا يمكّننا من معرفة العقيدة الحقّة من غيرها.

فعندما نقارن التقارير التي أوردها البيروني في (ما للهند)، مع واقع عقائد البراهمة، يظهر أنّ هذه التقارير مورد شك وترديد، وهي المسألة التي يؤكد عليها البيروني أيضاً، ويعتبر التقارير التي أعدّها المسلمون حول عقائد البراهمة لا قيمة لها[٤].

سبب تشوّش الرؤية الإسلامية إزاء أفكار البراهمة والهنود

ولكن، لماذا أظهر المسلمون روايات غير صحيحة حول البراهمة واعتقاداتهم؟

---

(١) الباقلاني، التمهيد: ٩٦ وما بعدها؛ القاضي عبد الجبار، المغني: ١٥ و١٠٩ وما بعدها

(٢) الباقلاني، التمهيد: ٩٦ ـ ١٠٧.

(٣) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٣٥.

(٤) البيروني، أبو ريحان، تحقيق ما للهند: ١٥، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

يمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال الدلائل الآتية:

أوّلاً ـ البيروني في بداية كتابه(تحقيق ماللهند) يعزي أسباب المعلومات غير الصحيحة للمسلمين حول ديانة الهنود وحياتهم العلمية إلى العوامل التالية:

١ ـ عدم معرفة المسلمين باللغة الدينية والعلميّة للهنود.

٢ ـ عدم دقّة الهنود في استنساخ آثارهم العلميّة والدينيّة، ممّا أدّى إلى إظهار المعلومات حول عقائدهم بشكل مختلف، أو تظهر في بعض الأحيان غير صحيحة.

٣ ـ مختصر كتاب (sutra)، بالأخص عندما يكتبون الآثار الدينيّة بالشكل المختصر، حيث يكون سبباً لصعوبة فهم ما كُتب، وفي بعض الأحيان استحالة الفهم.

٤ ـ تحفّظ الهنود من الاختلاط ببقيّة الأقوام والمِلل، ممّا أدّى إلى بقاء عقائدهم في الظِلّ والخَفاء، وحيل دون انتشارها، وبالتالي التعرّف عليها.

٥ ـ عدم ثقة الهنود بالآخرين، بالأخص المسلمين الذين دخلوا بلادهم وأخذوها بالقوّة، ويعدّون المسلمين أعداءهم.

٦ ـ الهنود يعتبرون أنفسهم أشرف الناس وأكثرهم أصالة، لذلك لا يرون الحق إلاّ بجانبهم. لذا صار لديهم تعصّبٌ كبير بالنسبة إلى عقائدهم الفكرية والدينيّة، بحيث لم يكونوا حاضرين أن يعلّموا عقائدهم الفكرية والدينيّة للهنود ببساطة، فما ظنّك بتعليمهم الآخرين من غير الهنود؟

هذه الأمور من جملة المشاكل التي أدّت إلى عدم المعرفة الحقّة بدين الهنود، والمسلمون من الذين لم يتمكنوا من الحصول على معلومات وافية، لذلك أنكر البيروني معلومات المسلمين[1] الواردة حول البراهمة، أو أديان الهنود بشكل كلي.

ثانياً ـ استقى المسلمون معلوماتهم حول عقائد البراهمة من كتاب (الزمرّد) لابن الراوندي. ويعدّ كتابه هذا المصدر الوحيد للمعلومات التي أخذها المسلمون حول

---

(١) المصدر السابق: ١٧ ـ ٢٠ .

عقائد البراهمة. وسبب عدم صحّة المعلومات الواردة في كتاب الزمرّد أنّ ابن الراوندي شخص كاذب، ويكتب ما يعتقده هو نفسه حول عقائد البراهمة، وكأنّه الناطق الرسمي بلسان البراهمة في تبيين عقائدهم[1]، وقد عرّف بيل كراوس ابن الراوندي بأنه مُنكر للنبوّة[2]، فلو كانت معلومات المسلمين وتقاريرهم تشير فقط إلى أنّ عقائد البراهمة في إنكار النبوة، تقول: نعم، إنّ كلام بيل كراوس صحيحٌ. في حين أنّ تقارير المسلمين تشير إلى أنّ البراهمة ليسوا كلهم منكرين للنبوة بشكل عام، فبعض التقارير تشير إلى أنّ بعض البراهمة يعتقدون بنبوة إبراهيم أو آدم. لذا فإنّ كتاب الزمرّد لم يكن هو المصدر الوحيد لمعلومات المسلمين حول عقائد الهنود.

ثالثاً ـ (فان أس) مخالف لرأي بيل كراوس حول ابن الراوندي. فهو يعتقد أنّ شخصية ابن الراوندي أسمى من أن يوصف بالكذّاب. (فان أس)يعتقد أنّ المروّج الأصلي للعقائد المنسوبة للبراهمة في آثار المسلمين هو أبو عيسى الورّاق (في أوائل القرن الثالث).

ويعتقد أنّ آراء وأفكار أبو عيسى تبيّن رؤيته المضادّة لكل ما هو عربي؛ لذا فإن الورّاق يخالف كل ما يقول به العرب، حتى رأيهم بعقائد البراهمة، ففي الواقع نجده اختفى وراء البراهمة وجَعَلَهُم بمثابة الناطقين بعقائده وأفكاره[3]. وابن الراوندي ينقل أفكاره من كتاب الغريب المشرقي لأبي عيسى. الكتاب الذي يصف الغربي المشرقي أحياناً بعنوان (برهمن).

المشكلة الموجودة في بيانات بيل كراوس هي نفسها موجودة في بيانات فان أس؛ لأنّه إذا قلنا: إنّ أبا عيسى هو الذي قام بنشر عقائد البراهمة بين علماء المسلمين بَعدَه، وفي نفس الوقت أنّ أبا عيسى لـه شخصية تعادي العرب، وميّالة نحو المانوية أحياناً،

---

(١) كالدر: EI ,III/ 905 .

(٢) المصدر السابق: EI .

(٣) فان أس: ٧.

فسوف تبرز عدّة إشكالات منها:

١ـ سوف نتردّد في قبول الأفكار القائلة بإنكار النبوّة بالنسبة للبراهمة؛ لأنّ إنكار النبوة لم يكن من خصوصيات الفكر الإيراني، وبالخصوص المانَوي.

٢ـ لم يؤكّد في آثار الإيرانيين الدينية قبل الإسلام على نبوّة آدم وإبراهيم عند البراهمة، كما في آثار المسلمين أنها جاءت بعنوان عقائد للبراهمة.

رابعاً ـ بينيس[1] يعتقد أنّ معلومات علماء المسلمين حول عقائد البراهمة أصلها يرجع إلى قاسم بن إبراهيم (٢٤٦هـ) وسعديا (٣٣٠هـ).

ويعتقد بينيس أنّ ابن الراوندي لم يطّلع على ما كتبه هذان العالمان ولم يستفد من معلوماتهما.

هناك معلومات كثيرة في معطيات سعديا والقاسم بن إبراهيم حول البراهمة، لم تأتِ في كتاب ابن الراوندي، معلومات يمكن أن تكون مرتبطة بعقائد الهنود، من ضمنها التأكيد على شخصية آدم وشريعته، منو(Manu)، أول إنسان وأوّل قانون (Manusmariti).

وجود مثل هذه المعلومات في آثار هذين العالِمَين، صارت مورداً للاستفادة منها من قِبَل المسلمين، حيث إنها كانت تحكي عن عقائد الهنود، وبالخصوص البراهمة[2].

تقرير بينيس يبيّن إلى حدٍّ ما معلومات المسلمين حول عقائد البراهمة ومبناهم في الاعتقاد بنبوّة آدم والشريعة الأولى، ومن الطبيعي أنه إذا كانت المعلومات الموجودة في آثار القاسم وسعديا حول هذا المحور وهذه النقطة بالذات، فسوف يتغيّر رأي المسلمين في إنكار النبوّة بالنسبة للبراهمة.

خامساً ـ مطيع بن مكحون النسفي، أحد المعاصرين للماتريديّة، أظهر بعض

---

(١) Sholome pines.

(٢) كالدر: ٤٢.

المعلومات حول هرابذة بلخ[1]، ووفقاً لتقرير أبي مطيع فإنّ الهرابذة لهم عقائد تشبه عقائد البراهمة. يعتقدون أنّ إبراهيم هو نبيّهم. هذه المجموعة انتظمت تحت عنوان (الراوندية).

أمّا العلاقة بين الهرابذة والراوندية أتباع الراوندي، فغير معروفة. ونجد في بعض الأحيان معلومات المسلمين حول عقائد البراهمة تكون عن طريق أبي مطيع، حيث تختلط عقائد البراهمة مع الهرابذة. وقد طرح سترومسا هذا الرأي[2].

سادساً ـ عبد الرحمن بدوي رأيه مشابه لرأي بيل كراوس القائل بأنّ أصل مصادر معلومات المسلمين حول البراهمة هو ابن الراوندي، ويعتقد بدوي أنّ المعلومات حول البراهمة التي جاء بها الباقلاني، وابن حزم، والبغدادي، والغزالي، والشهرستاني، والطوسي، تبتني على إنكار النبوة التي تأثّرت بأفكار ابن الراوندي. وعندما نقارن بين معلومات النوبختي في كتابه (آراء الديانات) مع كتاب (الزمرّد) لابن الراوندي، نلاحظ الفرق بين المعلومات المرتبطة بعقائد البراهمة في هذين الكتابَين[3]. وقد ذكر أربعة موارد من آراء الشهرستاني حول عقائد البراهمة، كلّها ذُكرت بعينها في كتاب (الزمرّد)[4].

ولم يذكر عبد الرحمن بدوي المصدر الذي اعتمدهُ في إظهار أنّ عقيدة البراهمة حول نبوة آدم وإبراهيم مثل التي أظهرها بعض العلماء المسلمين (الباقلاني والغزالي)، والتي أشار إليها تقرير الراوندي تصريحاً أو تلويحاً. أضف إلى ذلك أنّه مثل بيل كراوس لايعتقد أو لم يُظهر عقيدته في أنّ ابن الراوندي كان يختفي خلف البراهمة ليظهر عقائده، وأنّ هناك اختلافاً بين العقائد المنسوبة للبراهمة في آثار المسلمين مع عقائدهم الواقعيّة.

---

(١) Harabidha.

(٢) سترومسا: ٤١ـ٢٢٩.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: ١٣٩ ـ ١٤٠، القاهرة، ١٩٤٥م.

(٤) المصدر السابق: ١٤٢–١٤٣.

سابعاً ـ معلومات المسلمين حول عقائد الهنود والبراهمة، غير صحيحة؛ لأنّ الهنود لا يعتقدون أصلاً بالملك برهمن (كما جاء في تقرير المسعودي ٩٤، وجاء في أقوال البلخي). وليس هناك هندي يعتقد بالنبوة أو بخالقها مثلما هو شائع بين المسلمين. وفي الواقع أنّ مفهوم النبوة عند المسلمين ليس هو نفسه عند الهنود. حتى لو قلنا بأنّ آدم وإبراهيم كان مثل البراهما، فإنّ تفسير البراهما لهما ليس بعنوان نبيّ.

هكذا أظهر المجتبائي[١] ردّه على هذه المسائل، ويعزو علّة خلط آدم وإبراهيم مع برهمن/ براهما في آثار علماء المسلمين للشَّبَه بين قصّة خلق آدم وهبوطه في الطرز الفكري للمسلمين مع أُسطورة بورانه[٢]، له علاقة بتولّد برهما وبداية الخلقة.

وحسب عقيدته، فإن هذا الاشتباه يمكن أن نقتفي أثره في القصة التي نُقلت بشكل مختلف في رامايانه (110,3ff)، ومهابهاراته (12, 116, 12ff) هذه القصة تعرّفنا بأنّ الأرض ظَهرَت من قلب الماء على شكل جزيرة، وهناك ظهر برهما، ثم ظهر بعد ذلك أولاده بالتعاقب، فظهر أوّلهم الريشيين (risi)، الذين يعدّون آباء البشرية[٣].

المجتبائي يعدّ تقرير ابن النديم في كتابه الفهرست تحت عنوان (الهند في قصّة هبوط آدم)، تقريراً آخر عن هذه القصة نفسها، ومن المحتمل أن يكون هذا هو منشأ الاختلاف بين شخصية آدم وبرهما. إضافة على ذلك فإنّ بعض الصفات والأسماء التي يستخدمها الهنود للبرهما تقرّبه إلى شخصية آدم[٤].

وهو يُرجع سبب الخلط بين برهما وإبراهيم في آثار المسلمين إلى التشابه اللفظي بين الكلمتين[٥]، ودليله أنّ المسلمين يقولون بأنّ البراهمة يعتقدون أنّ إبراهيم هو أحد

---

(١) المجتبائي: ٣٨.

(٢) Puranic.

(٣) المجتبائي: ٣٨.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

الأنبياء الذين يؤمنون به، ودليلهم أنّ برهما في سنّة الهنود هو خالق (الودها)، كما جاء في أوبانيشاد الفَرَس الأبيض (sevetasvatara 6/18)[١]، أن أيشوره[٢] أوحى (ودها) إلى برهما.كما أنّ (مهابهاراته) قال: إنّ برهما هو صاحب ومالك (وداها). ونتيجة لهذا التشابه اللفظي لهاتين اللفظتين، والخلط الناشئ منها، فقد جاء في آثار المسلمين أنّ إبراهيم هو النبي الوحيد الذي يعتقد به البراهمة.

وقد نقل فقرة من كتاب الملل والنحل للشهرستاني وقام بنقد آراء البعض أمثال المسعودي وابن النديم وآخرين، ثم ذكَرَ بعدها أنّ العلماء المسلمين كانوا قد تنبّهوا الى مثل هذه الاشتباهات، ولكنّه يبيّن أن: «من الواضح تماماً أنّ المسلمين حتى العلماء والفضلاء منهم في صدر الإسلام، كانوا يجهلون الحياة الدينية لجيرانهم الهنود»، بشكل عام المعلومات البسيطة التي عندهم لا تتعدى بعض الكلام الباطل وغير الصحيح[٣].

برغم أنّ ما جاء سابقاً من توضيحٍ حول كيفية الخلط بين شخصية آدم وإبراهيم مع برهما في آثار المسلمين، لكنه لا يوضّح لماذا عرّف علماء المسلمين البراهمة بأنهم منكرون للنبوة؟

يتبيّن من المصادر الأولية للهنود، التي من جملتها وداها، والبراهمة، وأوبانيشاد، وأيضاً مصادر العهد الهندي الحماسي أمثال راميانه، ومهابهاراته، ويكودكيتا، أنها لا تبيّن أنّ الهنود يعتقدون بالنبوة كما يراه غيرهم من المعنى في السنن الدينية، مثل ما جاء عند اليهود والإسلام وحتى المسيحيّة، كما لايتبيّن إنكارهم للنبوة.

ومن المُسَلّم أنّ إنكار وداها وتراث البراهما في فترةٍ من تاريخ الدين الهندي أمرٌ قطعي، نظير ما اتّبَعه مذهب جارواكه (Charvaka) وما أظهره البوذيون.

وفي الوقت نفسه أنّ إنكار وداها والسنّة الدينية للبراهمة لم يظهر في التاريخ الهندي

---

(١) المصدر السابق: ٣٩.

(٢) Isvara.

(٣) المصدر السابق.

بمنزلة إنكار النبوة. أضِف الى ذلك، لو سلّمنا بأن الخلط الحاصل بين برهما مع آدم وإبراهيم نتيجة للتشابه اللفظي للكلمات، ونتيجة للتشابه الحاصل في التقارير الدينية للهنود، أمثال مهابهاراته ورامیانه وبانیشادها، اختلط مع ما جاء في التراث الفكري للمسلمين حول آدم وإبراهيم، فيجب القول هنا، على أي حال: إنّ المسلمين كان عندهم معلومات حول مصادر الاعتقاد والأفكار الدينية والأساطير الهندية، لذلك صارت هذه المعلومات سبباً للوقوع في مثل هذا الخلط بين شباهة الألفاظ، أو بالأحرى، تساوي الألفاظ. لذلك لا يمكن القول بضرس قاطع أن هناك تشابهاً لفظياً؛ لأنّ علماء وفضلاء المسلمين في بدايات عهد الإسلام لا يعلمون شيئاً عن الحياة الدينية لجيرانهم الهنود، ومن المسلّم أنّ مصادر المعلومات للمسلمين في الأزمان الأولية للإسلام وقبل البيروني، لم تكن معروفة ومعلومة بشكل صحيح، ولا يمكن أن تكون دليلاً واضحاً مبنياً على تقارير غير صحيحة ومتفاوتة للمسلمين حول عقائد البراهمة. وطريقة الاحتمالات لا تحلّ المسألة؛ لأنها ليست قاطعة، والظاهر أنّ فقدان المعلوماتٍ الكافية في هذا المجال، يمكن أن يكون نوعاً خاصاً من المعلومات في عقائد البراهمة حسب رأي المتكلمين المسلمين. وإجمالاً يعطي تصوّر العلماء المسلمين حول البراهمة وتعيّن طريقة نقدهم. والظاهر أنّ الاستناد إلى البراهمة في الآثار المذكورة يتضمن نقداً للقائل لا نقداً للمقال!

آثار العلماء المسلمين الذين جاءوا بعد البيروني، توضّح تكرار الكلام نفسه الذي كان موجوداً قبله. وشكل هذه التقارير وصفيّ وكلامي وانتقاديٌّ أيضاً.

أبرز مصادر المسلمين حول البراهمة

أمّا أفضل ما كُتب من آثار في زمن ما بعد البيروني، والذي يتضمن معلومات حول عقائد البراهمة فهو عبارة عن:

طبقات الشافعية، للسبكي؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم؛ فيصل

التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام محمد الغزالي؛ تبصرة الأدلّة في أُصول الدين، لابن المعين محمد بن ميمون النسفي؛ الملل والنحل، للشهرستاني؛ المنتظم، لابن الجوزي؛ تبصرة العوام، للسيد مرتضى بن داعي حسن؛ تلخيص المحصّل، للطوسي..؛ وآثار أُخر من هذا القبيل.

الفصل الرابع

الكلام الإسلامي وتجاذب المحدث والحكيم

وجهتا نظر

العقل والدين بين المحدث والحكيم

الشيخ محسن كديور(*)

ترجمة: حيدر حب الله

من هو العلامة المجلسي؟

يعدّ «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» أكبر مجموعة روائية إسلامية، بل يمكن عدّها دائرة المعارف النقلية للشيعة الاثني عشرية.

مؤلّف الكتاب هو علامة[1] المحدّثين محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠هـ)، المدفون في إصفهان، وهو من أشهر علماء الشيعة في العصر الصفوي[2].

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و..

(١) تعبير علامة المحدثين أخذتُه من الشهيد مرتضى مطهري، فراجع له: خدمات متقابل إسلام وإيران: ٤٧٣، صدرا، طهران الطبعة الثانية عشرة، ١٣٦٢هـ. ش، (١٩٨٣م).

(٢) راجع حول حياة المجلسي: تلميذ المجلسي، محمد بن علي الأردبيلي، جامع الرواة ٢: ٧٨؛ وتلميذ المجلسي الميرزا عبدالله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ٣٩؛ والشيخ محمد الحر العاملي المعاصر للمجلسي والحائز منه على إجازةٍ في الرواية، أمل الآمل ٢: ٢٤٩؛ والشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٥٥؛ والميرزا محمد التنكابني، قصص العلماء: ٢٠٤؛ والميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٧٨؛ والشيخ عباس القمي، الفوائد

ترك لنا العلامة المجلسي ثلاثة عشر أثراً علمياً باللغة العربية، وثلاثة وخمسين باللغة الفارسية[١]، إلا أن بحار الأنوار ظلّ أكبر أعماله وأضخمها، فقد شكّل المجلسي هيئةً أو لجنة علمية من تلامذته وطلابه[٢] مستفيداً من المنصب السياسي والمكانة الذهبية التي كان يتمتع بها؛ وذلك لكي يجمعوا أندر الكتب الشيعية من زوايا المكتبات والبيوت المخفية، لقد كانت سيطرة التشيّع الرسمي للمرّة الأولى عاملاً مساعداً على جمع آثار الشيعة.

كان العلامة المجلسي من العلماء الشيعة النشطين الخدومين، فقد ساعد على إنجاز أعمال هي:

١ ـ كان أوّل من وضع دائرة معارف لعامّة الناس باللغة العربية، بل والفارسية، بأسلوب سهلٍ ومبسّط، مما ترك أثراً على الوعي الديني لقسمٍ عظيم منهم.

٢ ـ جمع المجلسي الكتب المنسية في الحديث الشريف من أقصى نقاط بلاد المسلمين، ولا شك أن خطوةً من هذا النوع حالت دون الاندثار وتلف قسم عظيم من المصنّفات والدراسات الإسلامية.

٣ ـ نشر المذهب الشيعي في إيران مع بعض الخصائص والسمات فيه.

الرضوية: ٤١٠؛ والكنى والألقاب ٣: ١٢١؛ والسيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣؛ والمحدث الميرزا حسين النوري، الفيض القدسي، مطبوع في أوّل إجازات بحار الأنوار ج١٠٥، طبعة إيران؛ ومقدّمة الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي على المجلّد الأول لبحار الأنوار؛ والسيد مصلح الدين مهدوي، زندكينامه علامة مجلسي، ولغت نامه دهخدا؛ وريحانة الأدب، ومن خصائص هذه المصادر التي ذكرناها ـ باستثناء أعيان الشيعة إلى حدّ ما ـ أنها تكرارية، وغير ممنهجة ولا علمية.

(١) ذكر سبط العلامة المجلسي، وهو السيد محمد حسين بن محمد صالح الحسيني الخاتون آبادي (١١٥١هـ) عشرة مصنّفات عربية للمجلسي، وتسعةً وأربعين مصنفاً فارسياً، فراجع: بيست وينج رساله فارسي مجلسي: ٦٣١؛ تحقيق: السيد مهدي الرجائي.

(٢) مقدّمة المجلسي على البحار ١: ٣، ٤.

٤ ـ القيام بتبويب تفصيلي لموضوعات الروايات.

٥ ـ يمكن عدّه أوّل مفسّر موضوعي للقرآن الكريم، حيث كان يجمع في أوائل كلّ باب من أبواب «بحار الأنوار» الآيات وتفسيرها، وهذا ما يقوم به بعضهم اليوم، حيث يبلغ تفسيره العشرين مجلّداً.

٦ ـ لا شك أن البحث عن الإسلام في المنظور الشيعي لن يكون كاملاً دون مراجعة «بحار الأنوار»؛ فكل باحث إسلامي محتاج ـ لا محالة ـ لمراجعة هذا الكتاب.

من جهةٍ أخرى، لابدّ من الالتفات إلى مجموعة معطيات لدى مراجعة أعمال العلامة المجلسي وهي:

١ ـ العلامة المجلسي ـ كما تشهد أعماله وينصّ عليه أبناء خطّه الفكري ـ أخباريّ معتدل[١].

٢ ـ إن كتاب «بحار الأنوار» يحتلّ مجموعةً حديثية شيعية غير مصفّاة ولا مهذّبة، لقد كان العلامة المجلسي محدثاً مؤلّفاً من الطراز الأول، إلا أنه بأيّ حال من الأحوال لا يمكن عدّه شعاراً ورمزاً للفكر الشيعي، فاستنتاجاته من الروايات ـ لا سيما في القضايا العقائدية ـ استنتاجات متوسّطة المستوى، بل هي أحياناً عواميّة قشرية، وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: يا ليته لم يُبد نظراً في أمور الدين وقضاياه، مكتفياً بنقل الروايات فحسب[٢].

يكتب العالم المصلح السيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة»، بعد نقل كلام للميرزا حسين النوري، في مدح العلامة المجلسي: «فضل المجلسي لا ينكر وتصانيفه الكثيرة التي انتفع بها الناس لا تقدّر، لكن لا يخفى أن مؤلّفاته تحتاج إلى زيادة تهذيب وترتيب،

---

(١) راجع: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٤؛ وأيضاً: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية: ٣٦١؛ والشهيد مرتضى مطهري، ده كفتار، مقالة أصل اجتهاد در إسلام: ٨٦؛ ودائرة معارف تشيع ٢: ١١.

(٢) منها: بحار الأنوار ٤: ١٢٩.

وقد حوت الغث والسمين، وبياناته وتوضيحاته وتفسيره للأحاديث وغيرها كثيرٌ منه كان على وجه الاستعجال الموجب قلّة الفائدة والوقوع في الاشتباه، وكلمات القوم في حقّ المجلسي مشوبة بنوع من العصبية مع ما للرجل من فضلٍ لا يُنكر»[1].

من هنا، لابدّ أن يُقرأ المجلسي في ظرفه الزمكاني، بل أن تعاد قراءته وفقاً لذلك، إن مجيء سلالة سلطانية شيعية تعلن المذهب رمزاً لسلاح الحرب مقابل الطرف الآخر كان باعثاً على تفتيش الشيعة عن نصوصهم المذهبية من خبايا البيوت والمكتبات بعد عصرٍ من الظلم والخوف والتقية عاشوه، إضافةً إلى أنّ النهضة الإخبارية التي كانت قد اتسعت خارج بلاد إيران آنذاك ونمت وترعرعت، كانت تعلن أنّ المصدر الرئيس للدين هو أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذان العاملان المستقلان كانا باعثين على ما نراه من النموّ المطرد للعلوم النقلية في العصر الصفوي.

ومن بين الجوامع الروائية، حاز كتابان على إقبال أكبر: أحدهما وسائل الشيعة الحاوي للروايات الفقهية، وثانيهما بحار الأنوار الذي يُستند إليه عادةً في الجوانب غير الفقهية.

من هو العلامة الطباطبائي؟

أمّا العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ) المعدود من أكبر العلماء المعاصرين[2]، فقد كان مفسّراً، حكيماً، عارفاً، عالماً بالرواية، متخلّقاً بالأخلاق الإلهية، وقد كان في تفسير القرآن صاحبَ منهج، مؤسّساً لمدرسةٍ فكرية، ويعدّ تفسيره

---

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣، طبعة دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٢) لمزيد من الاطلاع على حياة العلامة الطباطبائي وأعماله العلمية، انظر: يادنامه علامة طباطبائي، مجلّدين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي؛ ويادنامه علامة.. انتشارات شفق؛ ومهرتابان، للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني؛ والطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان للأوسي، وتفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي لخضير جعفر.

«الميزان» من أقوى التفاسير الشيعية، بل والإسلامية عموماً، بل إنه يمثل ما يشبه دائرة المعارف الإسلامية الكبرى في القرن العشرين.

كان العلامة الطباطبائي في الفلسفة صاحب رؤى جيدة للمباني القديمة، كما يعدّ مهندساً لبعض الموضوعات الفلسفية الجديدة في الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك تقريره لبرهان الصدّيقين، وتقسيمه الوجود إلى الحقيقي والاعتباري مع ذكر خصائص الاعتباري، كما أن الفلسفة المقارنة الجديدة في الفكر الشيعي تبدأ رحلتها مع كتابه «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

أما كتاباه: «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة»، فما زالا حتى اليوم من الكتب الدراسية الفلسفية في الحوزات العلمية الشيعية، كما أنّ لديه تعليقةً على الأسفار الأربعة لصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، وكتاب الرسائل التوحيدية، والرسائل السبعة، والقرآن في الإسلام، والشيعة في الإسلام..

ويصنّف أكثر علماء الحكمة والتفسير المعاصرين من رجال الصفّ الأول تلامذةً تربّوا على يد العلامة الطباطبائي.

قصّة تعليقات الطباطبائي على بحار الأنوار

وقد كانت للطباطبائي تعليقة على كلّ من أصول الكافي، وبحار الأنوار، ومن المناسب هنا نقل وجهة نظره في كتاب البحار، والسبب الذي دفعه إلى تدوين تعليقته على هذا الكتاب، وذلك على لسان أحد تلامذته الذي يقول: «كان العلامة الطباطبائي معتقداً ـ بقدرٍ كبير ـ بكتاب بحار الأنوار، وكان يراه أفضل دائرة معارف شيعية من حيث جمع الأخبار، لا سيما من ناحية كيفية تفصيل فصوله، وتبويب أبوابه.. وكان يعتقد أن العلامة المجلسي أحد حماة المذهب ومحيي آثار الأئمة عليهم السلام ورواياتهم، ويعلم مقامه العلمي وسعة اطّلاعه وطول باعه من كيفية وروده في الأبحاث، والجرح والتعديل، كما جاء في «مرآة العقول»؛ إنّ جهوده تستحقّ التقدير، إلا أنه رغم اجتهاده

وبصيرته في فنّ الروايات والأحاديث لم يكن متمكّناً من المسائل العميقة الفلسفية، بل كان من متكلّمي الشيعة ومدافعيهم، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والخواجة نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي؛ لهذا وقع في بعض كلماته في الخطأ والاشتباه، وهو ما قلّل من قدر هذه الموسوعة، وتقرّر ـ طبقاً لذلك ـ أن يقوم الطباطبائي بدورةٍ كاملة على الكتاب، ثم يعلّق على المواضع التي تحتاج إلى تعليق، ليصدر الكتاب في طبعةٍ جديدة، وبهذا يحفظ البحار بهذه التعليقة مكانته، وقد أجري هذا الأمر عملياً، وكتب العلامة تعليقاته إلى الجزء السادس من الطبعة الجديدة[1]، إلا أنه وبسبب تعليقةٍ أو تعليقتين صرّح الطباطبائي فيهما بردّ رأي العلامة المجلسي[2]، انزعج جماعة ممّن لم يكن يرضى بنقد أنظار المجلسي؛ من هنا طالب المسؤول عن نشر الكتاب العلامةَ الطباطبائي نتيجة ضغوطات خارجية بالتقليل في بعض المواضع من التعليق على الكتاب، وأن يصرف نظره عن الإيراد في مواضع أخرى، فرفض العلامة الطباطبائي، وقال: «في المذهب الشيعي مكانة الإمام جعفر بن محمد الصادق أكبر من مكانة المجلسي، وعندما يدور الأمر بين المجلسي وردّ الإيرادات التي تسجّل على كلمات المعصومين نتيجة شروحاته، فلست حاضراً لبيعهم من أجل المجلسي، وإنني أرى أن أكتب ما أراه ولا أنقص حتى كلمة واحدة»، من هنا، طبعت سائر مجلدات البحار دون هذه التعليقات»[3].

وتدلّل بعض تعليقات الطباطبائي أنّه كان بصدد مواصلة تدوين هذه التعليقات[4].

---

(١) كانت للعلامة الطباطبائي تعليقات على أربعة مواضع من المجلّد السابع من البحار في الصفحات: ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٥، وقد غفل مؤلّف كتاب «مهرتابان» أو «الشمس الساطعة» عن ذلك.

(٢) التعليقات صفحة: ١٠٠، ١٠٤ من المجلّد الأوّل للبحار، وسوف نشير إلى هاتين التعليقتين لاحقاً.

(٣) آية الله السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، مهرتابان (الشمس الساطعة): ٣٥، انتشارات باقر العلوم، ١٤٠٢ هـ توزيع انتشارات صدرا، طهران.

(٤) يكتب الطباطبائي ذيل أحد الأحاديث في قصة هابيل وقابيل: إنّ هذا الخبر مجهول؛ وسوف نبيّن

ويكتب صاحب كتاب «زندكي نامه علامة مجلسي» في إشارته للهوامش النقدية التي سطرها الطباطبائي على البحار: «لم تحظ انتقادات الطباطبائي بقبول مراجع الشيعة الكبار»[1]، إلاّ أنّه لا يوضح لنا من هم هؤلاء المراجع الذين لم يوافقوه، وهل أنّ آراء العلماء لا بد أن تصوّب ـ حتى في المجال العقائدي ـ من جانب الفقهاء ومراجع التقليد؟!

وعلى أية حال، إنه لمن المؤسف أن يبقى مجتمعنا العلمي قليل الصبر والتحمّل إزاء الآراء الناقدة أو نقد الآراء.

هذا، وللعلامة الطباطبائي تعليقات على ثمانية وثمانين موضعاً من البحار (إلى ص٤٥ من المجلّد السابع)[2]، تستوعب ثلاثة كتب هي:

١ ـ العقل والجهل وفضل العلم.

٢ ـ التوحيد.

٣ ـ العدل والمشيئة والإرادة والقضاء والقدر والمعاد والموت.

ولا شك لو واصل الطباطبائي سائر هوامشه على بقية مجلّدات البحار، لا سيما كتاب «السماء والعالم»، الذي يمثل مباحث الطبيعيات من بحار الأنوار، لحصلنا اليوم على مجموعة غنيّة من المعارف الإسلامية.

وقد كانت طريقة العلامة الطباطبائي في التصنيف موجزةً قائمة على الاختصار، حتى أنه كان يوجز في بضعة سطور عصارة أيام من التأمل والتفكير، فكتابه (الميزان)

ذلك في كتاب قصص الأنبياء، وهو ما حالت الموانع دون تحقيقه، انظر: بحار الأنوار ٦: ٢٩١.

(١) السيد مصلح الدين مهدوي، زندكينامه علامة مجلسي ١: ٩٨، انتشارات حسينية عمادزاده اصفهان، ١٤٠١هـ.

(٢) اعتبر السيد إبراهيم الحميد العلوي أن تعليقات العلامة تبلغ ٦٧ تعليقة، وهو غير صحيح، راجع مقالة: تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، مجلّة كيهان انديشه، العدد:٣٨، ١٣٧٠هـ. ش / ١٩٩١م، ص٢٠.

كان حصيلة لفكرٍ سامٍ، وهو ما نشاهده أيضاً في تعليقته على البحار، وترتبط بعض الهوامش بقضايا جزئية تعرّض لها ذيل بعض الروايات، فيما يمثل بعضها الآخر مسائل مفتاحية وعامّة، والقسم الثاني هو ما نرصده في هذه الدراسة، كما أن عدد هذا النوع من الهوامش ليس بالكثير، إلا أنه هام جداً من الناحية النوعية، وقيّم للغاية.

موضوع مقالتنا هذه هو الدراسة النقدية المقارنة لآراء عالمين كبيرين، هما: المجلسي والطباطبائي، في متن بحار الأنوار وهامشه، اعتماداً على مسألة العقل والدين، ومن الطبيعي أن نستفيد كثيراً ـ لإعادة قراءة فكرهما وفق هذا المبدأ ـ من سائر كتبهما ورسائلهما.

ضرورة هذه الدراسة

ومن المناسب ـ قبل الولوج في عمق البحث ـ أن نبيّن مدى ضرورة هذه الدراسة؛ وذلك:

أولاً: إنّ مقارنة معلَمين فكريين إسلاميين شيعيين أواخر القرن العاشر وأواخر القرن الرابع عشر الهجري تكشف لنا عن تطوّر الفكر الديني في القرون الأربعة الأخيرة المذكورة، فمع وجود تفكير فلسفي في الزمان الأوّل، إلا أن الفكر السائد والمهيمن كان فكر العلامة المجلسي، فيما هيمن في الزمان الثاني فكر العلامة الطباطبائي.

ثانياً: إن مقارنة المنهجين: الأخباري والفلسفي/ الأصولي، ترشدنا إلى معطيات معرفية ممتازة و..

ثالثاً: إنّ معارضة مواصلة العلامة الطباطبائي لتعليقاته تكشف لنا عن بقاء الفكر الأخباري في العصر الحاضر، إن دراستنا هذه محاولة لاكتشاف الزوايا المجهولة الخفية في هذا الفكر والتي قلّما جرى تداولها، وعلى حدّ تعبير مرتضى مطهري، فإن الأفكار الأخبارية نفذت بشدّة وبسرعة بعد الملا أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) إلى العقول

والأدمغة؛ لتسود وتهيمن قرابة القرنين من الزمان، دون أن تخرج من العقول، واليوم أيضاً نرى الكثيرين لا يجيزون تفسير القرآن إذا لم يكن هناك حديثٌ في البَين، فجمود الأخبارية في الكثير من القضايا الأخلاقية والاجتماعية، بل في بعض المسائل الفقهية ما يزال مسيطراً ومهيمناً[١].

ونشرع في هذا المقال ـ بدايةً ـ بإعادة قراءة آراء العلامة المجلسي في أمّهات قضايا العقل والدين، ثم ـ وفي المرحلة الثانية ـ وعبر المنهج عينه نطالع نظريات العلامة الطباطبائي، لنقوم ـ في المرحلة الثالثة ـ بإجراء مقارنات بين هذين العالمين البارزين[٢].

المحور الأوّل: قراءة لآراء ونظريّات العلامة المجلسي

١ ـ العقل، الدور والقيمة

يرى العلامة المجلسي أنّ العقل هو قوّة إدراك الخير والشرّ، والتمييز بين الحقّ والباطل في معرفة أسباب الأمور، فمن وجهة نظره يمثل العقل مناط التكليف والثواب والعقاب، كما أنّ درجات التكليف نفسها تتفاوت بقوّةٍ من هذا النوع، وهذه القوّة تشتدّ وتقوى أيضاً بالعلم والعمل[٣].

من هنا، يختلف المجلسي عن الأشاعرة؛ ذلك أنهم لا يعترفون بهذا الفهم للعقل، لكنه يقدّم لنا ـ مع ذلك ـ جواباً سلبياً عن السؤال القائل: هل الإدراكات العقلية

---

(١) مطهري، ده كفتار، أصل اجتهاد در إسلام: ٨٦، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٥٦هـ. ش/ ١٩٧٧م، الطبعة الأولى.

(٢) يشبه ما جاء في البحار وتعليقته ما جاء في كتابين آخرين هما: ١ ـ شرح الملا صالح المازندراني على أصول الكافي وروضته، مع تعليقة العلامة أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢هـ. ٢ ـ الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري مع تعليقة الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مكتبة بني هاشمي وحقيقت، تبريز، إن طريقة الملا صالح المازندراني والسيد نعمة الله الجزائري تشابه المجلسي الأخباري، فيما طريقة الشعراني والقاضي تشابه طريقة الطباطبائي الفلسفية.

(٣) بحار الأنوار ١: ٩٩، ١٠٠.

معتبرة أم لا؟ وذلك أنه يرى أنّ العقل: ما أكثر خطؤه! ولأجل الحيلولة دون حصول هذه الأخطاء والاشتباهات لا سبيل يمكن اعتماده سوى التعقل، وهو الموافق مع قانون الشريعة[١]، فالاعتماد على العقول دون مراجعة الشرع أمرٌ فاسد وكاسد، بل يبعث ـ دوماً ـ على الضلال والانحراف والإضلال[٢].

وفي سياق شرحه وبيانه لإحدى الروايات، يتوصّل المجلسي إلى نتيجة مفادها: إن أئمة الدين قد سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمامعليه السلام، وأمروا باتّباعهم في تمام الأمور، كما نهوا عن الاعتماد على العقول الناقصة في القضايا برمّتها[٣]، إنه يرى أنّ الله تعالى لم يكلنا في أيّ أمرٍ من أمورنا إلى أهوائنا وآرائنا[٤].

والذي يبدو أن المسألة الوحيدة التي يسمح فيها المجلسيّ للعقل بإبداء رأيه ونظره هي معرفة الإمامعليه السلام، وبعد معرفته لا بدّ من تعطيل العقل، ومن ثمّ عدم الرجوع إليه بالمرّة، إلا إذا جاء موافقاً لقول الإمامعليه السلام، ولا يحدّد لنا المجلسي ما إذا كان العقل دخيلاً في فهم الأخبار ودلالة الروايات أم لا.

وعليه، فالعقل فاقدٌ للاعتبار، واعتباره مرهون لإمضاء الدّين له، والدين ليس فقط لم يمضه، لا بل إنّه نهى عنه ورفضه[٥]، وهكذا لا يتحدّد عند المجلسي ما إذا كان اعتبار الدين والروايات عن المعصومين اعتبارٌ بالذات أم أنه لا بدّ في مرحلة مسبقة من إثبات الاعتبار له؟ إن عدم حجيّة العقل هي النقطة الرئيسة في فكر المجلسي، وسائر علماء الأخبارية.

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٢) العلامة محمد باقر المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة العلامة المجلسي، إصفهان، ١٤٠٩ هـ الطبعة الأولى.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

(٤) مرآة العقول (شرح العلامة المجلسي على كتاب الكافي للكليني) ١: ٢.

(٥) بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

٢ ـ مصدر المعرفة العقائديّة

يذهب المجلسي إلى أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام هي المصدر الوحيد للمعرفة العقائدية، فعقولنا قاصرة عن فهم مثل هذه المسائل، وما أكثر ما تغدو عرضةً للخطأ والاشتباه، أما المعصومون فهم لا يشتبهون البتة، لذا فهم أكثر المصادر طمأنينةً.

ويستنتج المجلسي من الآية السابعة من سورة الحشر: ﴿**وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ أنّه يجب علينا ـ بنصّ الآية ـ اتّباع النبي صلى الله عليه وآله في تمام الأمور، في الأصول الدينية وفي فروع الدين، في أمور المعاش والمعاد معاً، كما أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أودع معارفه وعلومه عند أهل بيته عليهم السلام، وعلم القرآن هو الآخر عندهم، وقد وضع أهل البيت عليهم السلام بن أيدينا أخباراً تمثل الجسر الوحيد للتواصل معهم، من هنا، لم يكن لدينا في هذا الزمان من سبيل عدا التمسّك بأخبارهم والتدبّر في آثارهم[1].

وعليه، فلمعرفة الإله الواحد وصفاته وإثبات وجوده والنبوّة العامة لا بدّ من الرجوع إلى الروايات، وعبر هذه الروايات الواردة نتعرّف على النبي والقرآن والإمامة والمعاد، وهذا سبيلٌ فريد لا ثاني له؛ لهذا فما ثبت بالآيات والأخبار المتواترة هو أنّ الله واحد لا شريك له[2]، وأن الناس ـ والعياذ بالله ـ إذا اتكلوا في أصول العقائد على عقولهم فسوف يظلّون حيارى في مرتع جهالتهم[3].

٣ ـ عدم حجيّة ظهورات القرآن ودلالاته لغير المعصوم

إن القرآن الكريم قد نزل بحيث لا يمكن فهمه مستقلاً إلا للمعصومين عليهم السلام، وهم المخاطبون الواقعيون به، «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، فعلم الكتاب إنما هو عند الراسخين في العلم، منحصرٌ الاطلاعُ عليه بهم، فلا سبيل للناس للوصول إلى معارف

---

(١) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٦، ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٧.

القرآن إلا عبر ما بيّنه الأئمة عليهم السلام وأبدوه، فبدون الروايات لا يمكننا فهم ظواهر القرآن؛ وعليه، فبدايةً لابدّ من النظر في الروايات، فإن فسّرت الرواياتُ الآيةَ اعتمدنا على تفسيرها، وفهمنا معناها حينئذٍ، أما إذا لم يكن في الآية روايةٌ تفسّرها، فإنّ باب فهم هذه الآية يظلّ مقفلاً مسدوداً أمامنا، وهذا معناه أنّ ظواهر القرآن الكريم ليست حجّةً بالنسبة إلينا من دون الرجوع إلى تفسير الآيات في روايات أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعاماً وخاصاً، ومجملاً ومبيناً، وبدون تفسير أهل البيت عليهم السلام تظلّ هذه الأمور خافيةً عنّا ومبهمة.

ويصرّح المجلسي في مقدّمة بحار الأنوار: «.. فوجدت العلم كلّه في كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأخبار أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزاناً لعلمه وتراجمةً لوحيه، وعلمت أن علم القرآن لا يفي أحلامُ العباد باستنباطه على اليقين، ولا يحيط به إلا من انتجبه الله لذلك من أئمة الدين، الذين نزل في بيتهم الروح الأمين»[1].

ويتحدّث في موضعٍ آخر عن دلالة ظاهر الأخبار المستفيضة أنّ علم القرآن عند الأئمة عليهم السلام، وهو ما يدلّ عليه خبر الثقلين أيضاً.. ولا سبيل في زماننا سوى للتمسّك بأخبار الأئمة عليهم السلام، والتدبّر في آثارهم[2]، من هنا، فالسبيل الصحيح الوحيد لتفسير القرآن هو التفسير الروائي لا غير.

٤ـ تحريف القرآن

لا زيادة على الآيات القرآنية، إلا أنّ السؤال هو: هل تمام آيات الكتاب قد وصلتنا أم أنّه قد وقع حذفٌ فيه ونقيصة؟

تدلّ جملة من روايات الفريقين: السنّة والشيعة، على حصول النقص في بعض الآيات،

---

(١) بحار الأنوار ١: ٣.

(٢) رسالة الاعتقادات: ١٧.

ومن بينها رواية تدّعي أنّ جبرئيل قد أوحى لمحمدﷺ بسبعة عشر ألف آية[١]، ومؤدّى هذا الكلام أن ما يقرب من عشرة آلاف آية قد جرى حذفه من القرآن الكريم.

وبعد تصحيح المجلسي لسند هذه الرواية يقول: «ولا يخفى أنّ هذا الخبر، وكثير من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره، وعندي أنّ الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظنّي أن الأخبار في هذا الباب لا يقصر عن أخبار الإمامة، فكيف يثبتونها بالخبر»[٢]، مع أنّه لم يقبل في المسألة السابقة على هذه الرواية بمضمون الروايات.

وقد ادعى المجلسي في بحار الأنوار ـ بعد ذكره روايةً تتحدّث عن الآية الخامسة والعشرين من سورة لقمان وهي: ﴿**بَل أكثَرَهُم لا يَعْلَمون**﴾ ـ أنّه ما أكثر ما جاء في قرآن الأئمة عليهم السلام على الشكل الثاني ودوّن على الشكل الأوّل، أو أنّه ذكر مضمون الآية لا عينها. وهكذا الحال مع الآية ١١٦ من سورة الأنعام، حيث لم تأتِ عبارة: ﴿**أكثرهم لا يشعرون**﴾، مع أن الرواية نصّت على هذا المقطع من الآية[٣]، والقبول بالاحتمال الأول قبولٌ بتحريف القرآن[٤].

إن عبارة «إنهما لن يفترقا» الواردة في حديث الثقلين تدلّ على أن لفظ القرآن ومعناه عندهم عليهم السلام[٥]، وهي جملة مشعرة بأنّ لفظ القرآن ليس تامّاً عند غيرهم.

---

(١) الكليني، الكافي ٢: ٦٤٤، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح٢٨.

(٢) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

(٣) بحار الأنوار ١: ١٣٥.

(٤) تقوم العقيدة الشيعية على عدم تحريف القرآن، ولن يكفّ ـ مع ذلك ـ أعداء أهل البيت) عن توجيه تهمة التحريف للشيعة وتجاهل الرأي المتفق عليه بيننا، فراجع حول موضوع تحريف القرآن البحث المستوفى للعلامة الطباطبائي، في المجلّد الثاني عشر من كتاب «الميزان»، وكذا كتاب: صيانة القرآن من التحريف للأستاذ محمد هادي معرفت، وكتاب التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف للسيد علي الحسيني الميلاني، وحقائق هامّة حول القرآن الكريم للسيد جعفر مرتضى العاملي.

(٥) بحار الأنوار ٢: ١٠٤.

لكن، وعلى رغم القول بتحريف القرآن، إلا أنّ المجلسي يذهب إلى حقيّة هذا القرآن الذي بين أيدينا، وأنّ إنكار إعجازه كفر[١].

٥ ـ الموقف من الإجماع

يعني الإجماع قول جماعةٍ يحرز دخول المعصوم في أقوالهم، من هنا يعدّ الإجماع معتبراً انطلاقاً من وجود المعصوم في أوساط المجمعين، ويرى العلامة المجلسي أنّ مثل هذا الإجماع حجّة، إلا أنه لا يتحقق عملياً، وعليه ففي عصر الغيبة لا يتيسّر الاطّلاع على تحقّق الإجماع عينياً[٢].

٦ ـ انحصار أدلّة الدين في السنّة الشريفة

يرى العلامة المجلسي أنّ أدلّة الشرع ـ بل الدين ـ منحصرة في مصدرٍ واحد هو «السنّة»، ذلك أن الأدلّة الثلاثة الأخرى، وهي: العقل، والكتاب، والإجماع، ليست بحجّة، فالسنّة أتتنا عبر الأخبار المروية، وهذه الأخبار إمّا جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن الأئمة عليهم السلام، والأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا تُعرف إلا عبر الرواية عن طريق الأئمة عليهم السلام، كما أنّ كلام النبي صلى الله عليه وآله يشابه القرآن من حيث إن فيه ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً وأمثال ذلك[٣]؛ من هنا لا تكون أحاديث النبي صلى الله عليه وآله حجةً ومعتبرة دون تفسيرٍ من أبواب علمه، وهم أهل البيت عليهم السلام؛ وفي عصرنا لا سبيل أمامنا سوى التمسّك بأخبار الأئمة والتدبّر في آثارهم عليهم السلام[٤]، فحقيقة العلم ليست سوى أخبار الأئمة عليهم السلام وسبيل النجاة لا يتم إلا بالفحص في آثارهم[٥].

---

(١) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ٢١.

(٢) بحار الأنوار ٨٩: ٢٢٢.

(٣) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٣٦، ولم يردّ المجلسي هذا الكلام.

(٤) الاعتقادات: ١٧.

(٥) مرآة العقول ١: ٣.

٧ ـ صحّة الكتب الأربعة الحديثية

يرى أهل السنّة أنّ الروايات الموجودة في الكتب الستّة الحديثية صحيحةً، ويسمّونها بالصحاح الستّة، وهكذا الحال على خطّ بعض الأخباريين الشيعة؛ حيث يرون أنّ أخبار الكتب الأربعة صحيحةً، والمراد من الصحيح ما يقبل الاستناد إلى المعصوم، لا الصحيح بالمعنى المصطلح عند المتأخرين، وهو الراوي الثقة الإمامي.

ودليل الأخباريين هو ما قاله المشايخ الثلاثة: الكليني، والصدوق، والطوسي، في مقدّمات الكتب الأربعة، من أنهم ذكروا في كتبهم ما اعتبروه معتبراً ثابتاً لا أيّ روايةٍ وصلتهم.

أمّا العلامة المجلسي، فلا يرى أن روايات الكتب الأربعة صحيحة، إنما يذهب إلى جواز العمل بها فحسب[1]، نعم، لو تعارض خبران من أخبار هذه الكتب فلا سبيل أمامنا سوى الرجوع حينئذٍ إلى السند.

من هنا، نلاحظ أنّ المجلسي ـ رغم مسلكه الأخباري ـ قسّم الروايات في شرحه على كتاب الكافي، والمسمّى بمرآة العقول، إلى أربعة أقسام: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، وهذا شاهد على أن أخباريّته كانت وسطيةً ومعتدلةً، إلا أن نقطة اختلافه مع الأصوليين كانت في اعتباره أخبار الكتب الأربعة ممّا يجوز العمل به، وأنّ علم الرجال إنما نحتاجه في مجال تعارض الروايات لا غير، أمّا الأصوليون فهم لا يجيزون الاعتماد على أيّ رواية قبل إجراء البحث الرجالي في سندها.

٨ ـ علم الحديث ـ لا الفقه ـ أساس العلوم

يذهب العلامة المجلسي إلى أنّ علم الحديث ـ لا علم الفقه ـ يعدّ أساس سائر العلوم وأمّها، فيما بقيتُها تمثل مقدّمةً له، وقد شرح المجلسي ذلك بأنّه من المناسب

---

(١) المصدر نفسه ١: ٢١، ٢٢.

البحث في بعض العلوم الآلية على أساس حاجة علم الحديث إليها، مثل علم الصرف ونحوه، وبعضٍ قليل من علم الأصول، وكذا المنطق، وبعض الكتب الفقهية، فيما تصرف الجهود كلّها بعد ذلك في مجال علم الحديث ومطالعة الكتب الأربعة، لا سيما كتاب بحار الأنوار الذي هو ـ كاسمه ـ بحرٌ من الروايات[١].

ونحن نعرف أن الأخباريين يحرّمون الاجتهاد ويحصرون التقليد بالمعصوم، فلا يجوز تقليد غيره، دون أن يروا في المجتهد واسطةً في العلم، إنهم يرون أنّ على الجميع ـ بعد إحراز الأهليّة العلمية ـ أن يتجهوا ناحية الروايات، فيأخذون الدّين من الأخبار حينئذٍ، ولم يرفض المجلسي هذا البناء الأخباري، بل إنّ اهتمامه بشرح الكتب الأربعة، وتدوين الروايات باللغة الفارسية كان يصبّ في هذا الإطار أيضاً.

يرى المجلسي أن تحصيل العلم مساوٍ للتدبّر في أخبار أهل البيت عليهم السلام؛ لهذا يرى أنه من المناسب ـ بعد تهذيب النفس ـ العثور على معلّم مأنوسٍ بكلام أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم، ومعتقدٍ بالأئمة عليهم السلام، لا من يؤول الأخبار لعقائده، وإنما من يصحّح عقائده على أساس أخبارهم[٢].

والملفت أن المجلسي، ورغم كلّ هذه النتاجات التي تركها، لم يترك لنا أثراً علمياً مستقلاً في الفقه والأصول يخضع للطابع الاستدلالي[٣]، وفقط بضعةٌ من الرسائل في بعض الأحكام الشرعية سطرها لنا باللغة الفارسية، ووصلت إلينا.

٩ ـ مبدأ ترجيح النقل على العقل عند التعارض

لا يتردّد العلامة المجلسي في ترجيح الدليل النقلي على العقل عند تعارضهما؛ ذلك

---

(١) رسالة الاعتقادات: ٣٨، ٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨.

(٣) علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية الإثنا عشرية: ٣٦١، نشر وتحقيق وإخراج: مؤسسة إحياء الإحياء، قم، ١٣٦٧.

أنه يرى أن الدليل العقلي غير معتبرٍ من رأس، فكيف يتسنّى له أن يواجه الدليل النقلي، فالعقل ـ عند المجلسي ـ كثير الخطأ، أما المعصوم فلا يخطأ أبداً، من هنا، فالنصر حليف الدين على الدوام عندما يواجهه العلم.

ويكتب المجلسي: إنّ عليك أن تكون مسلّماً مذعناً للأخبار، فإذا ما تمكّن عقلك وفهمك من إدراكها فآمِن بها إيماناً تفصيلياً، وإلا فليكن إيمانُك بها إجمالياً، وتَرُدَّ علمها إلى أهلها ـ فحتماً هناك أمرٌ حقّ أنت لا تفهمه ـ ولا يصحّ أن تردّ أيّاً من الأخبار؛ لأنّ عقلك ضعيف، فما أكثر ما يصدر شيءٌ من ناحيتهم وتفهمه أنت خطأً، فتكون قد كذّبت الله في عرشه، كما يقول الإمام الصادق عليه السلام، واعلم أن علومهم عجيبة وأطوارهم غريبة، ولا تصل عقولنا لعلومهم..[1].

وقد ظلّ العلامة المجلسي يكتب لطلابه في الإجازات التي كان يمنحهم إيّاها مكرراً الجملة التالية: «قد صرف برهةً من عمره الشريف في تحصيل العلوم العقلية والأدبية، التي يتزيّن بها الناس في هذا الزمان، ويُتفاخر بها بين الأقران، فلمّا بلغ الغاية القصوى في منالها، ورمى بأرواقه عن مراكبها، وعلم أنّ للعلم أبواباً لا يؤتى إلا منهم.. أقبل بقدمي الإذعان واليقين»[2].

وكأنّه كان يرى على الدوام أن العلوم العقلية تتعارض بشكلٍ واضح مع العلوم النقلية وأخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ لهذا كان يرى أنه لابدّ من الهجرة من العلوم العقلية إلى الروايات والعلوم النقلية، ولا يمكن إطلاقاً الجمعُ بينهما، وهذا ما يبعث على التأمل والنقاش الجادّين في هذا المجال.

١٠ ـ وحدة المستوى الدلالي للروايات

يرى العلامة المجلسي أن الروايات تقع ـ عملياً ـ على مستوى واحد، وهو فهم عامّة

---

(١) رسالة الاعتقادات: ١٧.

(٢) بحار الأنوار ١١٠: ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢ و..

الناس لها، مستنداً في ذلك لبعض الأحاديث، مثل: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»؛ ليؤكّد أن المعصومين عليهم السلام قد نزّلوا كلامهم إلى مستوى فهم عامّة الناس، وعليه، لا يصحّ في فهم الروايات اللهث وراء الاصطلاحات السائدة في العلوم الفلسفية والفقهية والأصولية، فتمام الروايات ذات مستوى واحد، إنّ أغلبية الناس هي المخاطَب الرئيس بالنصوص الدينية، ومعنى ذلك ومؤدّاه أنه لا سهم للخاصّ والخواص وعلومهم في فهم الدين وإدراكه، فلا يصحّ أن نسير في النصوص بحثاً وراء أمورٍ تتجاوز الأفق العادي لعامّة الناس.

١١ـ الموقف السلبي من الفلسفة والحكماء

كان المجلسي متشائماً غير متفائل من الفلاسفة والحكماء؛ لهذا نجده يعتبر أن من جملة من ترك آثار أهل البيت عليهم السلام واستبدّ برأيه هم أولئك الذين سلكوا مسلك الحكماء، أولئك الحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، فلم يقرّوا بالنبي صلى الله عليه وآله، ولم يؤمنوا بالكتاب، بل اعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فأوّلوا النصوص الصحيحة الصريحة عن أئمة الهدى عليهم السلام؛ لعدم موافقتها لمذاهبهم، مع أنهم يعلمون أن أدلّتهم وشبهاتهم لا تفيد الظنّ، بل ولا الوهم، فأفكارهم كبيت العنكبوت، ضحلة هزيلة لا أساس لها، ومع ذلك فهم مختلفون فيما بينهم، فبعضهم مشائي وآخر إشراقي، وقلّما ينسجم رأيٌ لهذه الطائفة مع رأي للطائفة الأخرى، نعوذ بالله من أن يعتمد الناس على عقولهم في أصول العقائد فيظلّون حيارى[١].

ثم كيف يتجرّأ هؤلاء على النصوص الصادرة عن أهل البيت؛ فيأولونها لحسن ظنهم بيونانيٍّ كافر لا دين له ولا مذهب.

ويرى المجلسي أن آراء الفلاسفة، كرأيهم في إثبات الجوهر الفرد القديم، يستلزم إنكار الكثير من ضروريات الدين، مثل حدوث العالم وأمثال ذلك[٢]، فكلام الفلاسفة

---

(١) رسالة الاعتقادات: ١٧.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠١.

عنده شبهاتٌ وتمويهات وخيالات غريبة، وفضول[١]، بل إنّ الحكمة متّخذة من أهل الكفر والضلالة، وممّن أنكر شرائع النبوّة وقواعد الرسالة، ممّن يسعى لإطفاء نور الأئمة عليهم السلام[٢]، ولا يعتبر المجلسي أيّاً من قضايا الفلسفة ومسائلها يقينيةً، بل هي عنده ظنّ ووهم، أما الروايات فقطعية يقينية، لا ظنية، وهذا بحقّ ما يبعث في كلامه على التأمّل والوقوف الطويل.

١٢ـ الموقف من العرفان والتصوّف

لم تكن بين المجلسيّ والعرفان والتصوّف علاقةٌ حسنة، فقد حارب متصوّفةَ عصره حرباً شعواء، بل طردهم من البلاد، وقد كان يعتبرهم سبلاً للبدعة والهوى، لا دعاةً سالكين لسبيل الفقر والغنى، إنه يراهم حرّفوا العقائد الحقّة كما تصرّفوا وتلاعبوا بالنواميس الشرعية[٣].

وقد كتب المجلسي رسالةً في الردّ على الصوفية وعقائدهم[٤]، ورغم أنه في رسالته في الاعتقاد يستعرض أموراً ترجع إلى السير والسلوك المستفاد من الروايات، إلا أنه سرعان ما ينبّه إلى أنّه أخذ هذه الأمور من الروايات، لا من أيّ مكانٍ آخر، بل قد سعى المجلسي لدرء تهمة التصوّف عن والده محمد تقي المجلسي الذي كان مشهوراً بالتصوّف؛ ولهذا يرى أنه لا يصحّ اتهام والده بالتصوّف، فكيف يكون صوفياً وهو مأنوسٌ بأخبار أهل البيت عليهم السلام، بل كان أعلم أهل زمانه بهذه المطالب، لقد كان مسلكه الزهد والورع، لقد تسمّى في بداية أمره بالصوفي حتى ترغب به هذه الطائفة من الناس كي يحذّرهم من عقائدهم غير الصحيحة، فهدى بذلك الكثير منهم، لكنه يأس في آخر

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٢) مرآة العقول ١: ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢.

(٤) وهي جوابات المسائل الثلاث، كتبها المجلسي في الحديث عن طريقة الحكماء والأصوليين المجتهدين والصوفية، كما تسمّى أيضاً برسالة السلوك.

عمره، فتبرّى منهم، وكفّرهم بعقائدهم، وإنّني أعلم بفكره وسبيله من غيري[١].

١٣ـ لا مجرّد سوى الله

ويرى العلامة المجلسي انحصار «المجرّد» بالله تعالى، وأنّ الاعتقاد بوجود مجرّد آخر كفر، فالملائكة عنده جسمٌ لطيف، والعالم حادثٌ زماني، معتبراً أن الحدوث الذاتي من تأويلات الملحدين، من هنا عدّ القول بقِدَم العالم والعقول المجرّدة القديمة والهيولى كفراً[٢]، فحاذر أن تستمع لتأويلات الملحدين، فهم يؤوّلون جميع الملائكة بالعقول والنفوس، والحال أنّ الآيات والروايات المتواترة دالّة على أنها ـ أي الملائكة ـ أجسامٌ لطيفة، كما يرى المجلسي[٣].

١٤ـ حظر التفكير في الصفات

يحظر في مدرسة العلامة المجلسي التفكير في صفات الله وقضايا من قبيل الجبر والاختيار، فقد كتب في رسالة الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات يقول: «والحقّ أنه لا ضرورة للتفكير في هذه الأمور، وبالإجمال لابدّ من الاعتقاد بأنّ الصفات الكمالية ليست موجوداً زائداً على الذات وقائماً بها، ولا علّة غير الذات المقدّسة، ولا تخلو الذات المقدّسة من هذه الصفات، وأنه لا يوجد تعدّد في الذات والصفات الحقيقية حتى نثبت موجودات أزلية، وأنّ اتصاف الذات بهذه الصفات ليس شبيهاً باتصاف الممكنات، وأن التفكير في الزائد على ذلك يرجع إلى التفكير في الذات [الإلهية]، وقد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الواردة، والعقل قاصرٌ عن فهم ذلك كما ينبغي»[٤].

---

(١) رسالة الاعتقادات: ٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨.

(٤) مجموعة رسائل اعتقادي: ١٨، ١٩، (سلسلة الرسائل الفارسية للعلامة المجلسي)، تحقيق:

١٥ ـ تأويل الروايات

يحمل المجلسي بعض الروايات على التقية، ومن ذلك الأخبار التي تنسب السهو والنسيان للمعصومين عليهم السلام[1]، كما يرى بعض الأخبار ضعيفةً لا يمكن الاعتماد عليها، ومن ذلك رواية البرسي الدالّة على أنّ الأئمة قد خلقوا العالم بأمرٍ من الله تعالى، والدليل على ضعف هذه الأخبار أنّه قد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الصحيحة[2]، إنه يقرّ بأنّ بعض الإسرائيليات قد نفذ إلى مصنّفات أهل السنّة فيما يخصّ ذنوب الأنبياء والملائكة، وكذا كتب التاريخ[3]، رغم أنّ بعض هذه الروايات قد جاء في بحار الأنوار نفسه.

ويرى المجلسي لزوم تأويل الروايات الدالّة على رؤية الله تعالى بالعين[4]، لكنّه لا يحدّد لنا هل أنّ هذا التأويل يمكن توظيفه في موارد أخرى أم لا؟ وهل إذا أوّلنا روايةً على أساس قرينةٍ قطعية عقلية نكون قد قمنا بعمل صحيح أم لا؟

بعد هذا التعرّف الإجمالي على فكر العلامة المجلسي بخيوطه الرئيسة فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين، نسعى ـ في المرحلة الثانية ـ لرصد هذه المسألة عينها في نتاجات العلامة الطباطبائي، سيما تعليقته على بحار الأنوار.

المحور الثاني: العلامة الطباطبائي ومدرسته الفكرية

١ ـ مكانة العقل

للعقل عند العلامة الطباطبائي مكانةٌ رفيعة؛ إذ يذهب ـ بوصفه فيلسوفاً مسلماً

السيد مهدي الرجائي، بنياد بزوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨هـ. ش / ١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

(١) رسالة الاعتقادات: ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢.

ومجتهداً أصولياً ـ إلى قدرته على إدراك الحسن والقبح، خلافاً للأشاعرة، وخلافاً كذلك للأخباريين الذين لا يعدّون هذا الإدراك حجّة ومعتبراً.

فبعد حديثه عن الفكر الديني، يقول الطباطبائي: لقد وضع القرآن الكريم في تعاليمه لأتباعه ثلاثة سبل لإدراك المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية، وهي:

١ ـ الظواهر الدينية (ظهورات الألفاظ).

٢ ـ الحجّة العقلية.

٣ ـ الإدراك المعنوي عن طريق إخلاص العبودية[1]، وعليه، فالقرآن أمضى الإدراك العقلي وأجازه، بل اعتبره جزءاً من التفكير الديني نفسه.

وعلى الخطّ المقابل، فالتفكير العقلي يعطي كذلك الحجيّة والاعتبار لظواهر القرآن، وهي وحيٌ سماوي، ولبيانات النبي الأكرمﷺ وأهل البيت، فيجعلها في مصافّ الحجج العقلية، وذلك بعد إثباته حقيّة نبوّة النبيﷺ والتصديق بها.

والحجج العقلية التي يثبتها الإنسان بفطرته الموهوبة له من قبل الله تعالى، تنقسم إلى قسمين: البرهان، والجدل، أما البرهان فهو حجّة عندما تكون موادّه ومقدّماته حقّةً وواقعية، حتى لو لم تكن مشهورةً ولا مسلّمة، وبعبارة أخرى أن تكون قضايا يضطرّ الإنسان بشعوره الفطري إلى إدراكها والتصديق بها، فهذا النحو من التفكير هو تفكير عقلي، وعندما يجري إعمال هذا التفكير العقلي في مجال كليات الرؤية الكونية، مثل التفكير في مبدأ الخلق ونهاية العالم وأهله، فإنّه يسمّى حينئذٍ بالفكر الفلسفي.

أمّا الجدل، فهو الحجّة التي تكون مقدّماتها ـ كلاً أو بعضاً ـ من المشهورات أو المسلّمات، تماماً كما هو الحاصل لدى أنصار الديانات والمذاهب السائدة؛ حيث نجد داخلها نظريات مذهبية يجري إثباتها عن طريق مسلّمات هذا المذهب أو ذاك.

---

(١) العلامة الطباطبائي، شيعة در إسلام (الشيعة في الإسلام): ٤١، دار الكتب الإسلامية، شركت انتشار، طهران، ١٣٤٨ هـ. ش / ١٩٦٩م، الطبعة الأولى.

وقد استخدم القرآن الكريم المنهجين معاً، فقد امتدح بأحكم وأقوى بيان جهود العقل الحرّ[1].

يقول الطباطبائي: «تعتقد الشيعة ـ اعتماداً على الدلالة القرآنية وهداية الأخبار القطعية ـ أن هناك ثلاثة أمور معتبرة في المعارف والعقائد الإسلامية، يمكن العمل وفق كلّ واحدة منها، دون غيرها وهي: الكتاب، والسنّة القطعية، والعقل الصريح»[2].

«هل يتسنّى للإنسان في كسبه المعارف والعلوم أن يخالف طبيعته فلا يمارس الاستدلال؟ إذ كيف تدعو الأديان السماوية والأنبياء والسفراء الإلهيون الناسَ لسبيلٍ يخالف فطرتهم وطبيعتهم، فيطالبونهم بالقبول بلا دليلٍ وحجة، ثم وفي نهاية المطاف يسوقونهم في مسيرٍ غير طبيعي ومضادّ للعقل؟ بل إن منهج الأنبياء في دعوة الناس للحقّ والحقيقة لا يختلف عن ما يسلكه الإنسان من سبيل الاستدلال المنطقي الصحيح، والفرق الوحيد الموجود إنّما هو في أنّ الأنبياء يستمدّون ما عندهم من مبدء غيبي، ويرتضعون من ثدي الوحي وضرعه، لكن مع هذا المقام السامي الذي عندهم، ومع هذا الارتباط الذي بينهم وبينه يتنـزّلون ويضعون أنفسهم في مستوى تفكير الناس، فيخاطبونهم على قدر عقولهم، ويطلبون منهم استخدام هذه القدرة الفطرية العامّة، أي الاستعانة بالاستدلال وتوظيف الدليل المحكم والمنطقي.

وعليه، فساحة الأنبياء أكثر تنـزّهاً عن أن تجبر الناس على الإقدام على أمورٍ بلا بصيرة ولا وعي، أو اتّباعهم اتّباعاً أعمى، وهناك يكون حديث الأنبياء مع الناس في دائرة وعيهم وإدراكهم، وحتى لو أتوا بمعجزة فإنهم يحتجّون في ذلك على أساس برهانٍ عقلي، فيثبتون دعواهم بالدلالة العقلية للمعجزات.

والقرآن الكريم شاهدُ ما ندّعيه؛ ذلك أنه عندما كان يتحدّث عن المبدأ والمعاد،

---

(١) المصدر نفسه: ٥٨، ٥٩.

(٢) الشيعة، مجموعة حوارات العلامة الطباطبائي مع البروفسور هنري كوربان: ٤٧، ٤٨، انتشارات رسالت، ١٣٩٧ هـ، قم.

وسائر مسائل ماوراء الطبيعة، ثم يدعو المجتمع البشري لقبول ذلك، فهو لا يستخدم سوى سبيل الاستدلال وتقديم الدليل الواضح، ولا يقنع بغير البرهان والدليل.

إنّ القرآن يمتدح العلم واستقلال الفهم والنظر، فيما يقبّح الجهل والتقليد الأعمى، ويذمّهما بشدّة في آياته.. وليس للدين من هدفٍ سوى نيل الناس لحقائق عالم ما وراء الطبيعة، أي الفلسفة الإلهية، بمعونة الاستدلال وبسلاح منطق العقل، وبقوّة البرهان الذي تجهّزوا به بالفطرة والطبيعة»[١].

ويرى العلامة الطباطبائي أن المقولة الأخبارية التي تقول: «إذا كانت مقدّمات قياسٍ ما غير مستفادة من الشرع لم تكن النتيجة حجّةً فيه، وأن النتائج التي يمكن قبولها هي ـ فقط ـ التي تصل عبر الدين والروايات دون النتائج العقلية؛ لعدم كونها معتبرة» مقولةٌ لا أساس لها؛ ذلك أن العقل لا يرى فرقاً بين أنواع المقدّمات في اعتماده على المقدّمات البرهانية، فإذا ما قام البرهان على شيء أُلزم العقل بقبوله[٢].

٢ـ مصادر العقيدة الدينية

الحجّة المعتبرة في العقائديات ثلاثة: الكتاب، والسنّة القطعية اليقينية، والعقل الصريح[٣]، ولا حجيّة لخبر الواحد في هذا المجال، ذلك أن دائرة حجيّته محصورة بمجال الفقه فقط، أما في العقائديات فاليقين هو الحجّة بنصّ القرآن الكريم، وخبر الواحد لا يفيد ـ لوحده ـ سوى الظن، من هنا لا يمكنه أن يكون مستنداً للمسائل العقائدية[٤]، ولا يعني ذلك إطلاقاً عدم الاهتمام بالمعصوم أو ترك الاكتراث به، بقدر

(١) بررسيهاي إسلامي (مجموعة مقالات فارسية للعلامة) ٣: ٤ ـ ٢٠٢، كتاب العلم والفلسفة الإلهية، انتشارات دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠٤، التعليقة.

(٣) الشيعة: ٤٩.

(٤) شيعة در اسلام: ٥٤.

ما المهم أن نتأكّد من أنّ هذه الرواية قد صدرت حتماً عنه أم لا؟ الأمر الذي يعجزُ خبر الواحد عن إثباته[١].

٣ ـ القرآن محور المعرفة الدينية

يعدّ القرآن الكريم في فكر العلامة الطباطبائي المحورَ الرئيس، فالمصدر الوحيد الذي يعتمد عليه الإسلام هو القرآن، وهو المستند القطعي للنبوّة المحمدية عموماً ودوماً[٢]، وهو مصدر الفكر الديني، وظواهره الدلالية حجّة معتبرة[٣]، وهذا القرآن هو الذي يمنح سائر مصادر المعرفة الدينية حجيّتها واعتبارها، من هنا كان لا بدّ أن يكون قابلاً للفهم على المستوى العامّ للناس.

إضافةً إلى ذلك، فالقرآن نور ومبيّن للأشياء كافّة، وهو في سياق تحدّي الناس دعاهم إلى التدبر في آياته ليروا أنه لا يوجد فيه أيّ اختلاف أو تناقض، وإذا ما كان يمكنهم الإتيان بمثله فليفعلوا ذلك، وعليه، فإذا كان القرآن عصيّاً على فهم الجميع، فما هو معنى هذا الكلام الموجّه للناس من جانبه نفسه؟![٤]

يكتب الطباطبائي ـ رادّاً مزاعم الأخباريين في نفي حجية ظواهر الكتاب ـ فيقول: «ذهب بعضهم إلى أنه لفهم مراد القرآن لابدّ من الرجوع ـ فقط ـ إلى بيان النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، إلا أن هذا الكلام غير مقبول؛ ذلك أنّ حجيّة بيان النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام لا بد من استخراجها من القرآن الكريم نفسه، وعليه، فكيف يتصوّر توقف دلالة القرآن على بيانهم عليهم السلام، فيما المفترض التمسّك بالكتاب لإثبات أصل الرسالة والإمامة، فالقرآن هو سند النبوّة.

---

(١) بحار الأنوار ٦: ٣٣٦، التعليقة.

(٢) قرآن در إسلام: ٤٢.

(٣) شيعة در إسلام: ٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ٤٦.

نعم، لا منافاة بين هذا الكلام وبين القول بأنّ النبيﷺ والأئمةعليهم السلام متكفّلين ببيان جزئيات القوانين وتفاصيل أحكام الشريعة التي لا نحصل عليها من الرجوع إلى ظواهر القرآن المجيد.. وبموجب الآيات المتعدّدة فالنبي يبيّن جزئيات الشريعة وتفاصيلها، وهو المعلّم الإلهي للقرآن المجيد، كما أنّه بموجب حديث الثقلين المتواتر، فقد نصب النبيﷺ أئمة أهل البيت خلفاء من بعده، وهذا ما لا ينافي قدرة الآخرين ـ بإعمال سلائقهم التي تعلّموها من المعلّمين الحقيقيين ـ على تفسير القرآن وفهم مراداته من ظواهره»[١].

وخلاصة القول: يرى الأخباريون أن اعتبار فهمنا وحجيّته يحتاج إلى الروايات، أما عند العلامة الطباطبائي فإن الروايات برمّتها تحتاج في حجيّتها إلى عرضها على الكتاب وعدم منافاتها له، وإلا فالروايات المخالفة للقرآن ساقطةٌ عن الاعتبار، فظواهر القرآن حجّة للجميع وعليهم، ولا اختصاص لها بالأئمةعليهم السلام، نعم، هناك بطون للقرآن لا يستوعبها المستوى العام للناس، بل إنّ بعض هذه البطون مخصوصٌ بالراسخين في العلم، من هنا يرى الطباطبائي أنّ حجية العقل الصريح والسنّة القطعية في الفكر الديني ترجع إلى حجيّة الكتاب[٢].

٤ـ عدم تحريف القرآن

القرآن المجيد هو سند النبوّة، ومعجزة الرسولﷺ الخالدة، فلا تحريف فيه إطلاقاً، لا بالزيادة ولا بالنقيصة، وحيث كان هذا الموضوع قائماً على الأدلّة والشواهد العقلية والنقلية اليقينية، فلا اعتبار بأخبار الآحاد التي تقع هنا على خلاف الضرورة الدينية.

ويرى الطباطبائي أنّ الأخبار التي وردت ـ بشكلٍ من الأشكال ـ في مباحث التحريف تقع على فئتين:

---

(١) قرآن در إسلام: ٣١، ٣٢؛ وراجع أيضاً: الشيعة: ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٩.

أ ـ الأخبار التي لا دلالة لها على التحريف، وإنما تحكي عن أنّ تفسير القرآن الذي كان عند الأئمة ونقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس مطابقاً لما بأيدينا اليوم، إذ من الواضح أنّ هناك فرقاً بين القرآن نفسه وبين تفسيره، أو أنّها تحدّثنا عن أنّ العلم بتمام معاني الكتاب وبطونه إنما هو عند الأئمة عليهم السلام، فالعلم بالكتاب هو المنحصر بهم، لا لفظ الكتاب ونصّه.

ب ـ الأخبار الدالّة على تحريف القرآن لفظياً، ولا تقبل الحمل على المعاني المشار إليها في النقطة السالفة، وهذه الأخبار مجعولة موضوعة، لم تصدر عن الأئمة عليهم السلام[1].

٥ ـ عدم حجيّة الإجماع في علم الكلام

لا حجيّة للإجماع في المسائل العقائدية؛ ذلك أنّ حجية الإجماع إنما هي من باب خبر الواحد أو في حكم خبر الواحد؛ وخبرُ الواحد لا يفيد أكثر من الظنّ، فيما المطلوب في الأصول الاعتقادية تحصيل اليقين، من هنا لم يكن للإجماع في العقائد اعتبار، نعم، له اعتبارٌ في الأحكام الفقهية[2]، وعلى هذا الأساس، يحصر الطباطبائي حجيّة الإجماع وإمكانه في نطاق البحث الفقهي فقط.

٦ ـ الموقف من الروايات وأخبار الآحاد

أما رأي العلامة الطباطبائي في الروايات نفسها، فهو واضحٌ وجلي، فأهل البيت عليهم السلام عنده، هم شرّاح أسلوب القرآن وطريقة تعليمه، كما أنهم المرجع العلمي في جزئيات الأحكام، وقولُهم وفعلهم وتقريرهم حجّة ومعتبر، يقول: انشغل الشيعة ـ طبقاً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ بضبط الأخبار النبوية وروايات أهل البيت عليهم السلام،

---

(١) حاشية العلامة على أصول الكافي ١: ٢٢٨؛ وبحار الأنوار ١: ١٣٥، وبحار الأنوار ٢: التعليقة: ١٠٤؛ وكذلك الميزان ١٢: ١٠٦، بحث تحريف القرآن.

(٢) الشيعة: ٥٠.

فحصلوا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى على عشرات آلاف الأحاديث في الفنون الإسلامية المختلفة، ثمّ وضعوها في مئات بل آلاف المصنّفات (كتاب أو أصل)، رغم أن كثيراً منها قد ضاع نتيجة عدم مساعدة الظروف آنذاك وعدم ملائمة أوضاع الحكومة، في ظلّ محيطٍ من الظلم والقهر والتعذيب، تحت السيف والسوط، لكن مع ذلك حفظوا عشرات آلاف الأحاديث الكافية في الفنون الإسلامية على مستوى كليّات الموضوعات، كما أنّ ذلك كان رغم وجود الأيدي الخبيثة، كما جرى في أخبار أهل السنّة حيث دسّوا وحرّفوا وجعلوا الكثير من الأحاديث، إلاّ أنّ الشيعة ـ وطبقاً لأوامر أهل البيت عليهم السلام ـ عملوا بالأمر النبوي في هذا لمجال، فعرضوا صحيح الحديث وسقيمه على الكتاب، مميّزين بينهما بذلك[1].

إن كلمات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة متكفّلة لبيان تفاصيل الأحكام التي جاءت كليّاتها في القرآن الكريم، أما الروايات العقائدية والأخلاقية، فقد علّمتنا منهج الرجوع إلى القرآن، رغم أن مضامين الآيات في هذا المجال كان ميسوراً فهمه لعموم الناس[2].

والحديث الذي يسمع من النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام، فله حكم القرآن، أمّا ما يصل عبر وسائط، فإنّ المنهج الشيعي في التعامل معه يقع على الشكل التالي:

أ ـ في المعارف العقائدية، حيث يلزم ـ بنصّ القرآن ـ تحصيل العلم واليقين، يُعمل بالخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالشواهد اليقينية على صحّته، أما غير هذين القسمين ـ وهو المسمّى بخبر الواحد ـ فلا اعتبار له هنا.

ب ـ على مستوى استنباط الأحكام الشرعية، ونظراً للأدلّة المقامة في هذا المجال، يمكن الاعتماد على الخبر المتواتر، وكذا الخبر الآحادي القطعي الذي يفيد وثوقاً نوعياً، إذاً فالخبر المتواتر وكذا الخبر القطعي حجّة يجب اتباعها عند الشيعة مطلقاً، أما خبر

---

(١) المصدر نفسه: ٥٣، ٥٤.

(٢) شيعة در إسلام: ٤٧.

الواحد غير القطعي فيجوز العمل به إذا أفاد الوثوق النوعي في خصوص الأحكام الشرعية لا مطلقاً[١].

ويخوض الطباطبائي برؤية معمّقة في تاريخ الحديث ومكانته في الفكر الإسلامي فيقول: لا نقاش بين الشيعة وسائر المسلمين في اعتبار أساس الحديث الذي أمضاه القرآن، إلا أنه وعلى إثر التفريط الذي مارسه حكّام صدر الإسلام في حفظ الحديث، والإفراط الذي صدر من الصحابة والتابعين في أهميّة العمل بالحديث، فقد لقي الحديث مصيراً مؤسفاً، حتى بلغت الحال أن صار الحديث حاكماً ومقدّماً على القرآن، بل قد يُنسخ حكم آيةٍ بالحديث، وقد تلبّس بعض الغرباء بلباس الإسلام وعمل أعداء الإسلام على وضع الحديث ودسّه وجعله وتغييره، مما أطاح بوثوق الأحاديث واعتبارها؛ لهذا فتّش علماء الدين عن مخلص لهذا الوضع القائم؛ فأشادوا علم الرجال وعلم الدراية.

أما الشيعة، فإضافةً إلى ضرورة تنقيح السند عندهم، اعتبروا أنه من الضروري مطابقة متن الحديث مع القرآن، ورأوا أنّ الأحاديث ـ وفقاً لذلك ـ على طوائف ثلاث هي:

أ ـ الأحاديث الموافقة للكتاب وهي التي كانوا يعملون بها.

ب ـ الأحاديث المخالفة للقرآن، وكانوا لا يعملون بها.

ج ـ الأحاديث التي لا يتحدّد مدى موافقتها أو مخالفتها للكتاب الكريم، وقد تركوا هذه الأحاديث وجعلوها في عداد المسكوت عنه.

وهنا، يشير الطباطبائي لفريقٍ من الشيعة يراهم مثل أهل الحديث عند السنّة، يعملون بكلّ حديث وصل إليهم[٢].

---

(١) شيعة: ٥٣.

(٢) شيعة در إسلام: ٥٣، ٥٤.

ويرى الطباطبائي بعض مواضع بحار الأنوار، ممّا جاءت فيه أحاديث يعدّها ـ بضرس قاطع ـ من المخالف للقرآن أو العقل، وأنها محرّفةً مجعولة[١]، ولا يرى فرقاً في ضرورة البحث عن السند والمتن معاً بين الكتب الأربعة وغيرها، من هنا؛ لا يعتبر أنّ هذه الروايات ـ ودون إعمال البحث والتنقيب المذكور فيها ـ حجة يلزم العمل بها.

٧ ـ تدهور علم الحديث في التراث الإسلامي

يرى العلامة الطباطبائي أنّ المعارف الإلهية أرفعُ العلوم؛ ذلك أن شرف العلوم عنده يتبع شرف موضوعها، والله سبحانه أشرف الموضوعات وكلامه أقدس الكلام، وفهم كلامه أفضل العلوم[٢]، ويرى الطباطبائي أن علم الحديث قد سقط عن قيمته الواقعيّة عند أهل السنّة، وأن أسباب هذا الانحطاط يرجع إلى عدّة أمور هي:

أ ـ نفوذ سلسلة من الخرافات والأحاديث الموضوعة، لا سيما في مجال التفسير، وتاريخ الأنبياء والأمم الماضية، وكذا وقائع صدر الإسلام، وفيها ما لا يمكن لعقلٍ سليم أن يقبله[٣].

ب ـ انحراف الحديث عن مسيره الطبيعي تحت تأثير مجموعة عوامل وظروف مرّت عليه في تاريخ الإسلام، فسلبت منه الروح الحيّة لديانة إلهية، ليمنح دور مؤسّسة اجتماعية عادية ذات نفوذ.

ج ـ ترك علم الحديث ـ وبسبب العوامل المشار إليها ـ حالةً من الجمود والركود، في سائر العلوم الإسلامية، الأمر الذي غدا باعثاً على الحؤول دون حريّة النقد والبحث

---

(١) بحار الأنوار ٣: ٢٤٩، و٤: ٢٩٠، و٦: ٢٩١، و٧: ٤٥.

(٢) انظر: تعليقة الطباطبائي على الأسفار الأربعة في أوائل ج١ و٦، وكذا مقدّمة كتابه: نهاية الحكمة.

(٣) إنّ الغوغاء المحيّرة التي أثارها تقدّم علم الحديث لم تسمح بإجراء القانون النبوي الذي يُلزم بعرض الروايات كافّة على القرآن، فبمجرّد أن يأتي ولو خبر واحد على أمرٍ ما ولو كان خرافياً يُحسب جزءاً من الحقائق.

النقدي، ومن جملة هذه العلوم كان علم التفسير؛ حيث اختُزل بأقوال الصحابة والتابعين والآراء اللغوية، كما أنّ منها علم الكلام، حيث كان متدنّي المستوى إلى حدّ غدا فيه عواميّاً، بل تحوّلت عقائد العامّة إلى حقائق إسلامية عقدية، ليهبّ المسلمون للدفاع عنها، حتى أنّ بعضهم يفتخر بالقول: إنّ لدينا عقائد عامية بسيطة، وحصيلة القول: إنّ الاعتقاد غدا معتمداً على تقليد رجال المذهب، فيما غدا البحث العلمي والاستدلالي المنطقي مجرّد تسلية أو تمضية للوقت أو تدريبٍ للذهن أو..

وأبسط نتيجة غير مستساغة لهذا النمط العلمي أن جعل أهلُ كلّ مذهب إجماعات مذهبهم ومسلّماته من الضروريات، فيما عدّوا الآخرين الذين لا يعتقدون بمسلّماتهم منكرين للضروري وأهل بدعةٍ وابتداع[1].

إنّ هذه المضامين رغم ارتباطها بأهل السنّة، إلا أنها انتشرت في أوساط المسلمين لتغطي مساحة العالم الإسلامي كلّه، والمذاهب الإسلامية برمّتها.

٨ ـ تعدّد الدرجات الدلالية في النص الديني

للعلامة الطباطبائي في علم الحديث بناءٌ معرفي دقيق، وهو أنّ معاني الروايات ليست على مستوى واحد، ورغم أنّ أكثر الأخبار جاءت جواباً لأسئلة من عامّة الناس وكانت بحيث يفهمها عوامهم، إلا أنّه كان في باطنها غُرَرٌ لا ينالها إلا الأفهام العالية والعقول الخالصة. إن وقوع تمام الأخبار في مرتبةٍ واحدة، هي مرتبة فهم العوام، يؤدّي إلى اختلاط المعارف الرفيعة للأئمة عليهم السلام وتنـزّلها إلى منـزلةٍ ليست من شأنها، كما أن البيانات العادية البسيطة الصادرة منهم تفقد قيمتها بعدم تميّزها، فلم يكن الرواة والسائلون جميعاً على مستوى واحد من الفهم والإدراك، كما أنّ الحقائق أيضاً ليست على نسقٍ واحد من اللطافة والدقة، فكتاب الله وسنّة رسوله مشحونان بهذا المضمون، وهو أن الكلمات الدينية الحاوية للمعارف الإيمانية ذات مراتب متعدّدة، وأنّ لفهم كلّ

(١) شيعة: ٤٣، ٤٤، مع تلخيص.

مرتبةٍ منها شريحة أو فئة من الناس، وإلغاء أو التغافل عن هذه المراتب يوجب تلاشي المعارف الحقيقية وزوالها[١].

يرى الطباطبائي أن الخطأ الذي وقع فيه المجلسي كان في عدم التفاته إلى هذا الأمر، فظنّ أن تمام الروايات يقع على مستوى واحد من الفهم والتفسير، ألا وهو مستوى العامّة من الناس، ففسّر النصوص بلغتهم، فلم يفهم تلك الغرر والمختارات فهماً كاملاً؛ فظُلمت بذلك هذه الروايات وأنقص حقها..

إن هذا الكلام الذي يقوله الطباطبائي هنا بالضبط شكّل تعليقةً من تعليقتين له على البحار سببتا إيقاف تعليقاته على هذا الكتاب إثر الضغوطات التي مورست عليه.

ويسعى الطباطبائي في كلّ باب من أبواب البحار لاختيار رواية محورية ومفتاحية يسمّيها غُرر الروايات، جاهداً في إعادة بناء المعارف التي تقدّمها هذه الرواية عبر تناول سائر الروايات التي تشترك معها، وقد فتح بهذا المنهج التفسيري بإرجاع الروايات إلى مشابهاتها باباً لتفسير الأحاديث، في عملٍ يُشبه ما فعله في كتابه: الميزان، من تفسير القرآن بالقرآن[٢].

٩ـ تعارض العقل والنقل

تشرّف البروفسور هنري كوربان، المستشرق الفرنسي الشهير عدّة مرات بزيارة العلامة الطباطبائي في مدينتي: قم وطهران، للانتهال من علمه وفكره، وكان من جملة ما سأله ما يلي: ماذا تفعلون عندما يظهر الاختلاف بين العقل والنقل (الكتاب والسنّة)؟ فأجابه العلامة: عندما يصرّح الكتاب بإمضاء نظر العقل فإنه يكون قد منحه الحجية، ومن ثم فلن يكون هناك اختلاف بينهما بعد ذلك، كما أن البرهان العقلي يعطي

(١) التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

(٢) يظهر منهج اختيار غرر الروايات في المواضع التالية: بحار الأنوار، التعليقات، ج٤: ١٨٥، و٢: ١٩٢، و٣: ٣٢٧، و٤: ٣٠٢، و٥: ١١١، و٤: ١٦٤.

النتيجة عينها في مجال فرض حقيقة الكتاب، ذلك أن فرض أمرين واقعيين متناقضين لا يمكن تصوّره، ولو فرض أحياناً تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي، فحيث كانت الدلالة النقلية قد وصلتنا عبر الظهور الظنّي للفظ، فإنها لن تعارض الدليل القطعي الدلالة حينئذٍ، ومن ثم فلن يكون هناك موردٌ لمثل هذا الاختلاف.

ويشكل كوربان على العلامة بأنّ تقدّم الروح على البدن غير متصوّر عقلاً، والحال أن النقل يؤكّد أن الروح خُلقت قبل البدن، لكن الطباطبائي يجيبه بالقول: «إنّ خلق الروح قبل البدن غير مذكور في القرآن الكريم، وإنّما ورد في الحديث الشريف، وهذه الأحاديث المذكورة من أخبار الآحاد ـ حسب تصريح أهل الفنّ ـ ونحن لا نعمل بالآحاد في أصول العقائد إلا إذا احتفّت بقرينةٍ قطعية، ومن الواضح أن قيام الحجّة القطعية على خلاف مدلول الخبر يفقده القرينة القطعية على السند والدلالة، نعم، نحن لا نطرح هذه الروايات، وإنما نأوّلها بوجهٍ صحيح قدر الإمكان، أما مع عدم الإمكان فنتركها مسكوتاً عنها»[1].

وأهمّ تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، والتي دفعت إلى عدم نشر تعليقاته، كانت تعليقته على موضوع تعارض العقل والنقل، فبعد ردّ العلامة المجلسي القول بالعقول المجرّدة ـ تحت عنوان أن تجرّد العقول محال عقلاً وأنّ التجرّد خاصّ بواجب الوجود، وأن كلام الفلاسفة هنا فضول من القول ـ يكتب بعد أسطر أنه من الممكن أن يكون المراد بالعقل نور النبيﷺ، وهو النور الذي تنشعب منه أنوار الأئمةعليهم السلام، أي أن ما عدّه المجلسي محالاً عقلاً صار ممكناً بوضع اسم النبي والأئمة عليه[2].

وهنا يعلّق الطباطبائي على هذا الكلام بالقول: إن رجوع الفلاسفة إلى الأدلّة

(١) شيعة: ٥٠.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠٣ ـ ١٠٥.

العقلية ليس فضولاً، بل قد أثبتوا ـ أولاً ـ توقف حجية الظواهر الدينية على البراهين التي يقيمها العقل، والعقل لا فرق عنده في اعتماده على المقدّمات البرهانية بين مقدّمةٍ وأخرى، وعليه فإذا أقيم البرهان على أمرٍ ما فعلى العقل الإذعان مضطرّاً لقبوله، كما أن الظواهر الدينية متوقفة ـ ثانياً ـ على الظهور الموجود في اللفظ، وهذا الظهور دليلٌ ظني، والظنّ لا يمكنه مقاومة العلم واليقين الحاصلين من إقامة البرهان على شيء.

أما مسألة عدم التمسّك بالبرهان العقلي في مسائل أصول الدين، ثم عزل العقل في أخبار الآحاد الواردة في المعارف العقلية وعدم العمل به، فهو من قبيل إبطال المقدّمة بسبب النتيجة التي تستنتج من هذه المقدّمة عينها، وهو تناقض صريح.

وعليه، فإذا أرادت هذه الظواهر إبطال حكم العقل، فهي تبطل حكمها ـ أولاً ـ حيث تستند حجيّتها إلى حكم العقل نفسه، والسبيل القويم وطريق الاحتياط يستدعي من غير المتبحّرين في الأبحاث العقلية العميقة العملَ بظواهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة، وأن يرجعوا العلم بواقع الأمر إلى الله تعالى، دون الخوض في المباحث العقلية العميقة، لا سلباً ولا إيجاباً، أما إيجاباً فلأنّ في ذلك مظنّة الضلال والتيه والهلاك الدائم، وأما سلباً فلما فيه من منقصة القول بلا علم، ومساندة الدين بما لا يرضاه الله والابتلاء بتناقض الآراء، تماماً كما حصل مع المجلسي، ذلك أنه لم يورد أيّ إشكال على آراء أهل الرأي إلا وتورّط هو نفسه به أو وقع فيما هو أشدّ منه، وأوّل تلك المسائل مسألة المجرّدات العقلية التي طعن فيها على الحكماء الإلهيين فيما أثبت تمام آثار التجرّد لأنوار النبيﷺ والأئمة عليهم السلام، دون أن يلتفت إلى أنه لو كان تحقّق موجودٍ مجرّد في الخارج غير الله تعالى محالاً فإن هذا الحكم لا يتغيّر بتغيّر الأسماء، ولا يحدث أيّ تغيير في الاستحالة بمجرّد تبديل اسم العقل المجرّد باسم النور والطينة وأمثال ذلك[1].

ويعلّق الطباطبائي على كلام العلامة المجلسي الذي توهّم فيه أن الروايات سدّت باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمرت بأخذ تمام الأشياء منهم عليهم السلام فيما نهت عن

(١) التعليقة على البحار ١: ١٠٤.

الاعتماد على العقول الناقصة مطلقاً وفي جميع الأبواب.. يعلّق الطباطبائي بأن هذا الرأي للأخباريين وغيرهم من أعجب الأخطاء؛ ذلك أن إبطال حكم العقل بعد معرفة الإمام ملازمٌ لإبطال التوحيد والنبوّة والإمامة وسائر العقائد الدينية، فكيف يمكن أخذ نتيجةٍ ما من العقل ثم إبطال حكم العقل نفسه بهذه النتيجة عينها، والحال أننا ما زلنا نصدّق بهذه النتيجة؟!

فإذا كان مراد العلامة المجلسي هنا صدق حكم العقل بشرط أن يعطينا نتيجةً شرعية، ثم بعد ذلك يُسدّ بابه، فهذا معناه تبعيّة حكمه لحكم النقل وفساد هذا الأمر أكبر، وفي الحقيقة فالمراد من تمام هذه الأخبار النهي عن متابعة العقليات عندما لا يستطيع الباحث تمييز المقدّمات الحقّة عن المقدّمات المشكوكة الباطلة[١].

وطبقاً لذلك، لا تعارض ـ عند العلامة الطباطبائي ـ بين العقل والدين بتاتاً؛ ذلك أنّ الدين جاء من ذاك الإله عينه الذي خلق العقل، فإذا كانت الظواهر الدينية مخالفةً لحكم العقل القطعي كان العقل القطعي نفسه قرينةً وشاهداً على عدم إرادة هذا الظاهر، مما يُلزم بالتأويل، وإذا لم يكن هذا التأويل ممكناً لزم طرح ذلك الظاهر الديني، أي الرواية الواحدة الظنية. نعم، هذه الرواية التي يقدّمها لنا الطباطبائي مختصّة عنده بغير الفقه، أما في الفقه، فالأمر مختلف؛ حيث ثبتت فيه حجية خبر الواحد الموثوق، وندرة الأحكام العقلية القطعية نوعاً في مجاله، الأمر الذي يحدّ جداً من وقوع هذه المعارضة، ولا أقلّ من أنّ هذا الجانب لم يكن منظوراً للطباطبائي، فدراسته كانت مركّزةً ـ نوعاً ـ على قسم العقائد الدينية[٢].

١٠ ـ الموقف من الفلاسفة

كان الطباطبائي مدافعاً منصفاً عن العرفاء والحكماء، فإضافةً إلى المباحث المستقلّة

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٣١٤.

(٢) من ذلك راجع: التعليقة على البحار ٢: ٥٢.

التي تقدّمت، يسجّل الطباطبائي في نقده لكلمات المجلسي في معنى العقل، أن اشتباه الأخير في تفسير العقل منبثقٌ من عاملين، من بينهما سوء الظنّ بالباحثين المعنيين بالدراسات العقلية عبر استخدام العقل والبرهان[١].

وإضافةً إلى مصنّفات الطباطبائي القيّمة في المجال الفلسفي، فقد دافع في مطاوي أعماله الأخرى عن الحكمة والفلسفة، معلناً بصراحة: أن الفلسفة لا تقبل نفيها أو إقصائها، بل الدين نفسه غير قادر على فعل ذلك!

«فليس هناك أيّ دينٍ أو منهج نظري آخر، ولا بأيّ طريق، قادر على إلغاء حجيّة العقل القطعي وصواب البحث الفلسفي؛ ذلك أن هذا السهم سيرتدّ إلى جذوره، وحقّانية الدين تبطل بنفسها، وهي مضطرّة لتأمين نفسها عبر هذا السبيل، نعم، إنّ هذا لا يعني صحّة كل ما وصلنا من الماضين في هذا المجال، وليس هذا خاصّاً بالفلسفة، بل إنه يجري في سائر العلوم النظرية أيضاً، وما لم يصل موضوع ما إلى حدّ البداهة فسيكون هذا حاله ومصيره.. إضافة إلى أن إبطال الفلسفة وإقصائها هو بنفسه بحث فلسفي»[٢].

لقد كان الطباطبائي عالماً حرّاً في تفكيره وباحثاً محقّقاً، يكتب مجيباً عن أحد الإشكالات: «إن حُسن الظنّ بالعلماء واحترام شخصيّتهم الدينية أمر، واتّباع نظريّاتهم العلمية وأفكارهم العقلية شيء آخر، فمثل هذه المسائل لا تقبل التقليد، حتى كلّما وصلنا إلى مسألةٍ ما حملت مخالفة العلماء مثل قميص عثمان، ليتمّ تجييش مجموعةٍ من البسطاء ضدّه، كما أن نسبة المخالفة إلى علماء الإسلام قصّة طويلة واضطراب من نوع آخر، ذلك أنّ علماء الفقه والأصول وغيرهما لا يبحثون في أصول المعارف والعقائد، والمتكلّمون وحدهم هم من يعمل على هذه الموضوعات، ويخالفون في الوقت عينه الفلسفة، كما وهناك أيضاً متكلّمون ليسوا من ذوي الفنّين، فهم ليسوا مثل الخواجة

---

(١) التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

(٢) شيعة: ٢١٩.

نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي من أهل التصنيف في العلمين، وعليه يصبح معنى مخالفة الفلاسفة لعلماء الإسلام هو أن عدداً من العلماء اختلفوا مع عدد آخر في منهج التعامل مع سلسلة من الموضوعات والنظريات العقلية، فما هي ضرورة وما هو وجه هذه الفوضى والغوغاء هنا؟!»[١]

ويرى العلامة الطباطبائي أن الاشتغال بالعلوم العقلية كان بغية تدعيم وترسيخ الأسس الدينية للإسلام، وتحقيق الأهداف الدينية[٢]، ففلسفة اليونان عنده رغم أنها كانت ـ في بدو أمرها ـ لسدّ أبواب أهل البيت عليهم السلام، إلا أن هذا الهدف غير المبرّر للحكومات القائمة آنذاك وسوء استفادتها من الترجمات وإشاعة الأدب هل يجعلنا في غنى عن مباحث الإلهيات؟ وهل يستدعي ذلك تجنّب الاشتغال بهذه المسائل؟ إن مباحث الإلهيات تمثل مجموعةً من الأبحاث العقلية المحضة التي تقع نتيجتها في صراط إثبات الصانع والبرهنة على واجب الوجود، والوحدانية، وسائر الصفات الكمالية له، كما ولوازم وجوده من النبوّة والمعاد، وهذه هي المسائل المسمّاة بأصول الدين والتي يلزم إثباتها ـ بدايةً ـ عن طريق العقل؛ حتى يتوفر بذلك إثبات حجية تفاصيل الكتاب والسنّة، وإلا فإن الاستدلال والاحتجاج لإثبات حجيّة الكتاب والسنّة بعين الكتاب والسنّة احتجاج دوري وباطل، بل حتى المسائل المعدّة من أصول الدين مثل وجود الله، ووحدانيته، وربوبيته مما جاء في الكتاب والسنّة إنما تثبت عبر سبيل العقل والاستدلال العقلي.. إنّ وجود العقائد الإلهية في الكتاب والسنّة لا يغنينا عن وضع علمٍ خاص بهذه المسائل على مستوى رفيع[٣].

ويذهب العلامة الطباطبائي إلى أن المعارف والعقائد الحقيقية الموجودة في الكتاب والسنّة بلغة بسيطة وعامّة هي عينها المعارف والعقائد الحقيقية التي يُتوصّل إليها عبر

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٢) إسلام وإنسان معاصر: ٨٣ (المجموعة الثانية من المقالات الفارسية للعلامة الطباطبائي).

(٣) المصدر نفسه: ٨٤.

المباحث العقلية، والتي جرى الحديث هنا بلغة علمية ووسط اصطلاحات علمية، والفرق بين المرحلتين ليس سوى عمومية اللغة وبساطتها من جهة، وخصوصيتها وعلميتها وفنيّتها من جهة ثانية، لا أن البيانات الدينية أكثر فصاحةً وبلاغة[١].

ويرى العلامة الطباطبائي أن المنهج الفلسفي الشيعي هو ما نجد له نماذج عديدة في الكتاب والسنّة، نعم، وخلافاً لأوهام جماعة، لا يراد من البحث الفلسفي جمع آراء أرسطو وأفلاطون وسقراط بطريقة تقليدية عمياء دون نقدها أو مناقشتها، كما يحصل في المباحث المذهبية؛ حيث تتخذ آراء الرجال في كلّ مذهب مسلّمات يجب الإذعان بها، وتكون حجةً يحتجّ بها؛ ذلك أن هذا التفسير للبحث الفلسفي يصيّره بحثاً كلامياً لا فلسفياً، فالقيمة في البحث الفلسفي للنظر والتفكير، لا للرجال وأصحاب الرأي، ولا يمكن إطلاقاً أن يكون لأيّ نظريةٍ فلسفية وقعٌ وتأثير وقيمة بسبب انتسابها إلى شخصيةٍ ما ـ هي صاحبتها ـ كائنةً من كانت، ومهما كان أنصارها، حتى لو بلغوا حدّ الإجماع والاتفاق، بل كانوا يشتملون الناس جميعاً من الماضين والآتين[٢].

ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، ثمّة آيات وروايات لا تُحصى صيغت ونسجت بسبكٍ فلسفي، فالإمام الأوّل عند الشيعة عليعليه السلام هو من فتح هذا الطريق في الإسلام، والحال أن من مجموع اثني عشر ألف صحابي ممّن نقلت عنهم روايات لا نجد ـ ولو حديثاً واحداً ـ بهذا المضمون لهم، فالكثير من كلماتهعليه السلام إنما فُهمت بعد مرور قرون من الزمن (القرن الحادي عشر الهجري، انطلاقاً من منهج الحكمة المتعالية)، كما أنّ الإمام السادس والثامن من أئمة الشيعة تشاهد في المنقول عنهم مطالب كثيرة في هذا المجال، والعنصر المؤثر في ظهور التفكير الفلسفي والعقلي في وسط الشيعة وعبرهم في أوساط الآخرين هو تلك الذخائر العلمية لأهل البيتعليهم السلام، ويكفي هنا مقارنة هذه الذخائر بالكتب الفلسفية التي دوّنت بمرور التاريخ؛ إذ سنرى

(١) المصدر نفسه: ٨٥.

(٢) شيعة: ٥٦.

بالعيان أن الفلسفة تقترب يوماً فيوماً من تلك الذخائر العلمية، إلى أن نصل إلى القرن الحادي عشر الهجري تقريباً حيث نجد تطابقاً، والاختلاف لا يقع سوى على مستوى التعبير وأساليب العرض والبيان[١].

١١ ـ الموقف من العرفان والتصوّف

لا يرفض الطباطبائي العرفان، بل يراه أحد السُبُل الثلاثة التي تبلغ بنا الفكر والمعارف الدينية؛ لهذا يرى أنّ العارف يتلقّى العالم وظواهره كمرايا تكشف عن الواقع الثابت الجميل، حيث تكون لذّة إدراكها عظيمة جداً، لا تبلغها أيّ لذة ذات قيمة أو اعتبار، ومن الطبيعي أنّها تمنع عن اللذات الدنيوية الزائلة، وهذه هي الجذبة العرفانية التي توجّه الإنسان العارف بالله إلى العالم الأرقى والأسمى، وتجعل لحبّ الله في قلبه مكاناً وموطئاً، فينسى كلّ شيء، وتدفعه حالته هذه إلى عبادة الإله الذي لم يرَه، حيث يراه أوضح وأجلى من كل ما يُرى ويسمع.. إن العارف هو الإنسان الذي يعبد الله عن طريق العشق والمحبّة، لا رغبةً في ثواب ولا خوفاً من عقاب، وعليه، لا يصحّ أن يُجعل العرفان مذهباً في عرض سائر المذاهب الأخرى، إنما هو سبيل من سُبُل العبادة، وطريق لمعرفة حقائق الأديان في مقابل سبيل الظواهر الدلاليّة الدينية والتفكير العقلي[٢].

ويصرّح العلامة الطباطبائي بأنّ الإسلام دينٌ اجتماعي يُلغي تمام أشكال العزلة والرهبانية، ويرى أن تهذيب النفس وتكميل الإيمان ومعرفة الله إنما يكونان في بطن الاجتماع الإنساني وعبر مشاركة الآخرين، وإن الذين ربّاهم أئمة الهدى عليهم السلام في صدر الإسلام كانت لديهم هذه التوجّهات أيضاً، مثل سلمان الفارسي وأويس القرني[٣].

(١) شيعة در إسلام: ٥٩، ٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ٦٤.

(٣) إسلام وإنسان معاصر: ٨٦.

إلا أن الطباطبائي لا يؤيّد المنهج الذي اتّبعه بعض المتظاهرين بالعرفان، حيث جعلوا سيرهم وسلوكهم ضمن آدابٍ ورسوم وعادات مخالفة لما جاء في الكتاب والسنّة، فاعتبروا الشريعة مقابلةً للطريقة، وانتهجوا نهج الذكر والتلقين والخرق والغناء والموسيقى؛ من هنا يعتقد الطباطبائي أنّ ما يمكن فهمه من المصادر الأصلية للإسلام مع مراعاة المعايير الشيعية النظرية مخالفٌ لهذا المنهج، ولا يمكن أبداً للنصوص الدينية ترك الإرشاد إلى مثل ذلك، أو إهمال إيضاح بعض البرامج المتعلّقة بذلك، أو صرف أيّ إنسان ـ كائناً من كان ـ عن واجباته ومحرّماته.. إن الكتاب والسنّة يرشدانا إلى عرفان النفس، ويدلاّننا على برامج ذلك وآلياته[1].

١٢ ـ مسألة التقليد عند الطباطبائي

سبق أن قلنا: إنّ العلامة الطباطبائي قد ردّ التقليد في المسائل الاعتقادية وأصول الدين ردّاً شديداً، إلا أن ما يجلب النظر في أفكاره هو رؤيته لكيفية الاستدلال على لزوم التقليد في فروع الدين، حيث يرى أن تحصيل العلم بأصول الدين ـ ولو عبر الدليل الإجمالي ـ أمرٌ ميسورٌ للعموم، وداخلٌ تحت قدرتهم، إلا أن تحصيل العلم بتفاصيل الأحكام والقوانين الدينية عبر الاستنباط المعروف من المدارك الرئيسية للكتاب والسنّة (الفقه الإستدلالي)، ليس حرفة أيّ إنسان، ومن ثم فهو مقدور لبعضهم فحسب، ولم يشرّع في الإسلام حكم حرجي؛ من هنا، كان تحصيل العلم بالأحكام والقواين الدينية عبر الدليل واجباً كفائياً على بعض الناس ممن يملكون أهلية ذلك وقدرته، أما سائر الناس فتكون وظيفتهم، طبقاً للقاعدة العامة التي تستدعي رجوع الجاهل إلى العالم، وهي قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، العودة إلى الأشخاص المذكورين ممّن يسمّون بالفقهاء والمجتهدين، وهذه العودة والرجوع هو ما يُطلق عليه اسم: التقليد.

---

(١) شيعة در إسلام: ٦٥، ٦٦.

نعم، هذا الرجوع إلى المجتهد مغايرٌ للتقليد في أصول العقائد، وهو الممنوع عنه بنصّ الآية الكريمة: ﴿**وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، كما أنّ الشيعة لا تجيز التقليد الابتدائيّ للميت، إلا إذا عاد المقلّد إلى مجتهد حيّ ثم توفي فبقي يعمل على رأيه، وهذه المسألة من أهمّ عوامل نضارة الفقه الإسلامي عند الشيعة، حيث يواصل فريقٌ من الناس ـ عبر سلوك سبيل الاجتهاد ـ سعيهم في البحث في المسائل الفقهية[1].

١٣ ـ رفع الحظر عن البحث في الصفات الإلهية و...

لا يمانع العلامة الطباطبائي ـ كسائر الفلاسفة والحكماء ـ من التفكير في صفات الله عزوجل، إنه يرى أنّ الصفات الذاتية منتزعة من مقام الذات، وهي عين الذات، كما أنّ كلّ واحدة منها عين الأخرى، وهو القول المشهور عند الحكماء، إلا أنّ هذه الصفات رغم الاتحاد المصداقي فيها لكنّها متفاوتة مفهوماً[2]، كما يذهب الطباطبائي إلى عدم انحصار المجرّدات في الله، فالعقول والنفوس والملائكة كلّها ـ عنده ـ مجرّدات عن المادة. وما سوى الله، ولو كان حادثاً ذاتياً، إلا أنّه يمكن أن يكون قديماً زمانياً، والاعتقاد بمثل هذه المسائل عنده لا يؤدّي إلى الكفر[3].

١٤ ـ تعليقات جزئية على بحار الأنوار

ونشير أخيراً إلى بعض النقاط الجزئية الواردة في تعليقة العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، تستحقّ الوقوف عندها، وهي:

أ ـ إن المغفور له العلامة المجلسي، وبسبب عدم ممارسته البحث العقلي، بل وعدم تقديره له، ابتلي في مواضع متعدّدة بالتناقض، وقد أرشد الطباطبائي في تعليقاته إلى هذه التناقضات

---

(١) المصدر نفسه: ٥٥.

(٢) نهاية الحكمة: ١٢١، الفصل التاسع: ٢٨٤.

(٣) الرسائل التوحيدية، وأيضاً نهاية الحكمة: ٢٣٢.

مستخدماً كمال الأدب، ومشيراً إلى الحلّ الصحيح لها[١].

ب ـ يذكر الطباطبائي في بعض الموارد ـ ضمن تأييده لكلمات المجلسي وفهمه للنصوص ـ معاني أكثر دقةً للروايات[٢].

ج ـ يعتبر الطباطبائي أنّ بعض الاحتمالات التي طرحها المجلسي ضمن بعض الروايات بعيدة عن ساحة الدين وميدانه، مثل تشخيص الإمامعليه السلام الحكم الديني عن طريق القرعة[٣].

د ـ ممّا يستحقّ التأمل هو اختلاف الرأي بين الطباطبائي والمجلسي في معنى الرزق[٤]، وفي معنى نسبة المكر والإضلال والقبح إلى الله[٥]، وفي معنى العلم الإلهي[٦]، وفي معنى خالقية الإنسان لأفعاله[٧]، وفي مصاديق الأشياء القديمة[٨].

ويشكل الطباطبائي على كلام المجلسي في قوله بعدم ورود نصّ ديني في مسألة عينيّة الصفات للذات، فيرى ذلك استدلالاً عجيباً[٩]، ويرى المجلسي برهان النظم الوارد في بعض الروايات من أقوى الأدلّة على وجود الله، إلا أنّ الطباطبائي يسمّيه: أقرب الأدلّة[١٠]، وبين هذين التعبيرين اختلافٌ كبير.

هـ ـ يستنتج العلامة الطباطبائي ـ عبر منهج تفسير الروايات بالروايات ـ معاني أكثر

---

(١) بحار الأنوار ١: ٩٠، ١٠٤، ١٣٥، ١٩٤ و٤: ٧٢، ٨٧.

(٢) المصدر نفسه ١: ٩٠، ١٧٩، وج٢: ٥٢، ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٧٧.

(٤) المصدر نفسه ٥: ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه ٥: ٢٠٧.

(٦) المصدر نفسه ٤: ٧٢، ٨٧.

(٧) المصدر نفسه ٤: ١٤٨، ١٩٧.

(٨) المصدر نفسه ٤: ٢٩٦.

(٩) المصدر نفسه ٤: ٦٢.

(١٠) المصدر نفسه ٢: ٦٢.

دقةً منها[1].

و ـ يمكن مشاهدة نماذج من تأثير المعارف الخارج ـ دينية على فهم النصوص الدينية في متن البحار وهوامشه وتعليقاته، ومن باب المثال يلاحظ تأثير الفلسفة على فهم ظواهر الروايات ومعانيها[2]، ودخالة الآراء الكلامية في هذا المضمار أيضاً[3].

هذا، وقد ذكرتُ هذه الموارد بسردٍ مفهرس سريع؛ لاحتياج البحث فيها بالتفصيل إلى كتاب مستقل، إضافةً إلى أنّ هدفنا هنا ممارسة مطالعة معرفية ايبستمولوجية للموضوع، وبيان الآراء المفتاحية لهذين العالمين، وإلا فبيان موارد الاختلاف الجزئي يجعل المثنوي بحاجة إلى سبعين منّاً من الورق[4].

المحور الثالث: نظريّتا الطباطبائي والمجلسي في مسألة العقل والدين، قراءة تقويمية مقارنة

١ ـ يعدّ بحث العلاقة بين العقل والدين، أو العلم والدين، أو العقل والنقل، أو الوحي والعقل، من أهمّ وأشرف مباحث الفكر الإنساني، وقد حظي منذ زمن بعيد بتأملات المفكّرين ودراسات الباحثين، أمّا المفكرون اللادينيون فلم يتحفّظوا أو يشغلوا بالهم، حيث ارتبطوا بالعلم والعقل، رغم أنهم ـ ومن حيث لا يشعرون أحياناً ـ أخذوا بمقولات ميتافيزيقية غير مدروسة على طريقتهم.

وبحثنا هنا لا يدور حول هذا الفريق، بل يتركّز على المفكّرين الدينيين، الذين عقدوا قلوبهم ووجّهوها ناحية العلم والدين معاً، فهم من جهة متديّنون يعبدون الله، ويعتقدون بكلامه، ويسلّمون لأوامره وقوانينه، كما أنهم ـ من جهةٍ أخرى ـ مفكّرون،

---

(١) المصدر نفسه ٥: ١٢٢، ٢٢٣؛ و٤: ٨٦، و٣: ٣٢٧؛ و٦: ٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٩٨، و٥: ٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه ٤: ١٤٤.

(٤) إشارة إلى مثل فارسي حول كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي. (المترجم)

أصحاب عقل وعلم ومعرفة بالتجربة وبالفنّ أيضاً، وتلوح المشكلة من أنّ كلّ واحدٍ من هذين الطرفين، أي العقل والدين، يتجه نحو ناحية، ويدعو صاحبه إلى جهة، فيبقى القلب حيراناً، إلى أي ناحيةٍ يتّجه؟ فلا هو بالقادر على تخطّي المعتقدات، ولا بالمتمكّن من الدّوس بقدميه على العقل والعلم.

ووسط هذه المعركة الملتهبة، حكم فريقٌ بسدّ باب العقل وانسداده، فاعتبروا كلامه فضولاً وتطفّلاً، فذهبوا إلى سريان التعبّد في تمام المعارف والعقائد والأحكام، فيما عطّلوا العقل وشلّوا حركته، وقد سمّي هؤلاء بمسمّيات مثل: أهل الحديث، وأهل الظاهر، والأخباريين و..

على الخطّ الآخر، ذهب فريقٌ ثان إلى التزام منهج التأويل الكامل للفكر الديني طبقاً للمعطيات العقلية والعلمية، وفسّروا الدين دوماً بما يتناسب مع أيّ كشف جديد في ميدان المعرفة البشرية.

أما الفريق الثالث، فرفض المنهجين السالفين واعتبرهما معاً مخالفين للعقل والوحي، مطلِقاً طريقاً جديداً في هذا المجال، ويقول هذا الفريق بنظرية الفصل بين المعارف العقدية والمعارف العملية، كما يتبنّى أيضاً الفصل بين المعطيات القاطعة والحتمية للعلم والعقل وبين المعطيات الظنّية والاحتمالية والفرضية لهما، كما عمد هذا الفريق إلى ممارسة تشريح أكثر دقّةً للدين نفسه، فذهب إلى اعتبار ما يقابل العلم معرفةً دينية، أي معلوماتنا عن الدين، لا الدين نفسه، وهذه المعارف الدينية تنبعث من النصوص الدينية، والنصوص هذه لا تقع في مرتبةٍ واحدة، فبعضها يستند إلى الشارع سبحانه ويُسند إليه على نحو البتّ والجزم، وبعضها الآخر لا يحظى في ذلك سوى بالظن، والقسمان معاً إما أن يكونا في مجال الدلالة قطعيين أو أن يكون للاحتمال فيهما مجال على الصعيد نفسه، وكلّ واحد من هذه الشقوق له حكمه ووضعه الخاص.

والذي رأيناه في دراستنا هذه أن العلامة المجلسي يصنّف داخل الفريق الأول، فيما يندرج العلامة الطباطبائي في الفريق الثالث الأخير؛ فالعقل لا اعتبار له ـ عند المجلسي

ـ إلا في مسألةٍ واحدة، وهي معرفة الإمام‌عليه‌السلام، وبمعرفته يلزمنا أخذ كلّ شيء منه، ونظام التفكير وآلياته عند المجلسي واحدٌ قائم على أساس واحد أيضاً، ففي الكثير من الحالات يرى المجلسي أنّ الرواية تساوي كلام الإمام‌عليه‌السلام ولا اختلاف بينها وبينه أصلاً، وحتى القرآن نفسه لا بدّ ـ عنده ـ من تفسيره عبر الأحاديث حتى يغدو قابلاً للفهم، إنه لا يشير لنا هل تلك الاحتمالات التي تطرّقت إلى النصّ القرآني وأدّت إلى إسقاط حجية ظواهره اللفظية تسري إلى ظواهر الروايات أم لا؟!

وهنا، لا بدّ من السؤال: إذا كانت معرفة الإمام تعتمد على حكم العقل، فكيف يأمر هذا الإمام بسدّ باب العقل نفسه؟! ألا يبطل بهذا الأمر الذي يتخذه، الأساسَ الذي قامت إمامته عليه؟

إن العلامة المجلسي يقع في خلطٍ عظيم عندما يوحّد بين عصمة الإمام‌عليه‌السلام وعصمة الروايات الموجودة بين أيدينا، والمشكل يكمن هنا في أنّه كيف استطاع التأكّد من أنّ هذا الكلام الوارد في الرواية قد قاله الإمام حتماً (فنحن إذا قاله حتماً نسلّم)؟ هل يمكن في تمام المجالات ـ ومنها المجال العقائدي ـ الاعتماد على الظن والتخمين؟!

وفي مقابل المجلسي، نجد العلامة الطباطبائي يقدّم لنا فكراً منظّماً، إنه يرى أنّ العقل القطعي حجّة بذاته، وأنّ إثبات الله والنبي والإمام والمعاد إنما يكون عن طريقه، لا العكس، فالدين لم يساعد على إبطال رأي العقل، بل أيّده ودعمه، فالمعارف الكلية العقائدية معطيات عقلية، وما جاء في النصوص الدينية في هذا المجال إنّما كان إرشاداً إلى حكم العقل، فالعقل القطعي هو صاحب الميدان في المجال العقائدي.

وقد اعتقد الطباطبائي بوجود ثلاثة سُبُل للوصول إلى الفكر الديني، هي: الظواهر الدينية اللفظية، والعقل القطعي، وسبيل القلب، إنه يرى أن الظواهر الدينية حيث كانت بيانات لفظية ملقاة على الناس بأبسط لسان وتعبير، لهذا كانت متداولةً بين أيدي الناس، من هنا يفهم كلّ إنسان منها بمقدار طاقته واستعدادته، على خلاف السبيلين الآخرين حيث يختصّ كلّ واحدٍ منهما بفريقٍ من الناس، دون أن يكونا عامّين.

إضافةً إلى ذلك، يمكن عبر سبيل الظواهر النصيّة الدينية فهم أصول المعارف الإسلامية وفروعها، على خلاف السبيلين الآخرين؛ ذلك أنه وإن أمكن عن طريق العقل الوصول إلى المسائل العقائدية والأخلاقية وكليّات المسائل العملية، أي فروع الدين، إلا أنّ جزئيات الأحكام خارجة عن تحت سيطرته؛ لعدم قدرته على اكتشاف المصالح الخاصّة التي فيها، وهكذا الحال في سبيل تهذيب النفس، ذلك أنّ نتيجته انكشاف الحقائق، وهو علم موهوب من الله تعالى، إلا أنه لا يمكن تحديد نتائجه والحقائق الواصلة المنكشفة المشهودة عبر هذا الطريق[١]، كما أنّ هذا السبيل سبيلٌ شخصي لا يمكن كشفه للآخرين وإن كان معتبراً للشخص نفسه اعتباراً كاملاً.

وعلى أيّة حال، فالعلامة الطباطبائي يرى العقل في ميدان الاعتقادات مظفّراً ومنصوراً، كما أن الآية ذات الدلالة النصّية في مضمونها، وكذا الرواية المتواترة، في حكم العقل القطعي، وعلى هذا الأساس كلّه، يذهب الطباطبائي إلى عدم إمكان التعارض بين هذه السبل الثلاثة مطلقاً، كما لم يقع حتّى الآن تعارض بينها، فهو يرى العقل مقرّاً في مجال الفقه والعمل والأحكام بعدم القدرة على تحديد المصالح والمفاسد للكثير من الأحكام، وأن النبي والإمام هما فقط من يدركها، لهذا يضع نفسه تحت تصرّفهما في هذا المضمار، ومن هنا كان الظفر في هذا الميدان للدّين.

وبعبارةٍ أخرى، لا تعارض أبداً في هذين الميدانين ولم يقع إطلاقاً، ففي أحدهما كان فارس الميدان هو العقل القطعي وإلى جانبه ما وافقه من نصوص الآيات والروايات المتواترة القطعية الدلالة، أما في الثاني فالآيات والروايات المعتبرة، ولو كانت ظنيةً هي الفارس، أمّا العقل فلا سبيل له إلى هناك حتى يعارض غيره.

ويرى الطباطبائي، أن الأصل لصالح القرآن في مجال الفكر الديني، وأنّه هو سند الدين وأساس أيّ فكرٍ في الإسلام، إنه يرى أنّ النصّ القرآني أمضى حجيّة العقل القطعي، كما

---

(١) شيعه در إسلام: ٤٥، ٤٤.

أعطى الاعتبار في الأحكام العملية لكلام النبي والإمام؛ لهذا لزم العمل بالروايات الظنّية الموثقة في الفقه، ولهذا كانت حجية خبر الواحد الموثق محصورةً في دائرة علم الفقه والأحكام العملية لا غير، وعليه فمع وقوع التعارض الاحتمالي بين العقل القطعي والظنّ تغدو النتيجة واضحةً، وهو انتصار اليقين على الظن.

ويرى الطباطبائي أن لغة الظهورات اللفظية الدينية ولغة العقل الحجّة إنما هما تعبيران عن واقعٍ واحد، أوّلهما بسيط يفهمه الجميع، وثانيهما علمي تخصّصي، ويذهب العلامة إلى أن تقدّم العلوم العقلية بمرور الأيام جعلها تقترب ـ شيئاً فشيئاً ـ من المعطيات النقلية، حتى لم يعد هناك اليوم اختلافٌ بينهما سوى باللغة والتعبير وأساليب البيان.

انطلاقاً من مجمل ما تقدّم، نلاحظ أن الفكر الديني عند الطباطبائي فكرٌ عقلاني، فقد وفى لكلّ قسمٍ من الدين حقّه، ولم تنفذ شبهة التعارض بين العقل والدين إلى نظامه الفكري، فالعقل حجّة داخلية باطنية، والنبي حجّة ظاهرية خارجية، فكيف يتعارض الإثنان مع بعضهما؟!

إلا أنّ هذا الموضوع يستدعي البحث من زاوية أخرى، وهي «أنّ التدين له ثلاث مراحل: ١ ـ معرفة الله والنبي. ٢ ـ فهم ما يقوله النبي نفسه أو ما ينقله عن الله تعالى. ٣ ـ تحريك الحياة ونظمها طبقاً للتعاليم النبوية»[1]، ونظر العلامة الطباطبائي كان مركّزاً على المرحلة الأولى، أي أنّه وفى للعقل حقّه جيداً، في هذه المرحلة، أمّا حقّ العقل والعلم والمعطيات الجديدة للمعارف للبشرية في المرحلة الثانية، فهو جدير بمطالعة مركّزة، فقد أعطى الطباطبائي معيارين هنا:

١ ـ عرض الروايات على القرآن، وضرورة عدم مخالفتها له.

٢ ـ العرض على العقل القطعي، وضرورة عدم مخالفته.

---

(١) محمد مجتهد شبستري، مقال دين وعقل، مجلة كيهان فرهنكي، السنة الرابعة، العدد ٦: ١٢.

إلا أنّ القضية لا تنتهي عند هذين المعيارين؛ ذلك أن المسألة تجري أيضاً في فهم الكتاب نفسه، وبعبارةٍ أخرى: هل هناك في فهم ظواهر القرآن استقاء لنظريات بشرية؟ وما هو الميزان في هذا الأمر؟

هذا أولاً، أما ثانياً، فإن الكلام ليس في إثبات الظهورات الدينية أو نفيها، وإنما في علاقتها الجدلية مع العلوم العقلية والتجربية والإنسانية، وأنه هل يمكن فهم النصوص الدينية دون نظريات مسبقة أو أحكام أو معطيات كذلك؟ وإذا ما كانت هنا قبليات فما هي؟ وما هو معيار تأثيرها على فهم ظواهر النصوص ودرجة هذا التأثير؟ هذا ما ينبغي بحثه في مسألة «التغيّر والثبات في فهم ظواهر ألفاظ النصوص الدينية».

إضافةً إلى ذلك كلّه، فإنّ أعقد المراحل وأشكلها هي المرحلة الثالثة، أي الميزان في حقّ العلم والعقل في توجيه حياة الإنسان طبقاً للتعاليم النبوية، وبعبارةٍ أخرى: ما هو مقدار تدخّل العلم والعقل في المجال الفقهي؟ فثمة ادّعاء اليوم يرى في بعض الحالات أنّ الأحكام الفقهيّة ليست ذات إنتاجية وفعالية، أو أنها تخالف متطلّبات العصر أو معطيات العلوم الإنسانية أو الأسس والمباني العقلية، وهذا الأمر يمثل بياناً آخر لتعارض العلم والدين، وبعبارة أكثر دقةً: المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية.

لم يتحدّث العلامة الطباطبائي عن هذه المرحلة؛ مما جعل الإشكالية متواصلةً في حضورها، أي أنّ بناءاته الفكرية لم تستطع تقديم جواب عن التساؤلات هنا، وكلّما كانت دائرة الدين ونشاطه أكبر وأوسع وكان للدين ادّعاء الشمول لتمام مجالات الحياة أكثر كان التعارض بين العلم والدين أكثر جديّةً، وقد قدّم الإسلام ـ بوصفه خاتم الأديان ـ أوسع هذه الادعاءات، لهذا كان معضل التعارض المذكور أكثر حضوراً وجديةً فيه، وكان لا بدّ من جديةٍ أكبر لحلّه.

والجدير ذكره أن تساؤلات المرحلة الأخيرة قد طرحت في ثقافتنا بعد العلامة الطباطبائي، لهذا لم يكن بصدد الجواب عنها.

٢ ـ ثمّة تشابه ـ من إحدى الزوايا ـ بين وجهة نظر العلامة المجلسي والأخباريين في

العقل وعدم قيمة إدراكاته وبين رأي التجريبيين والحسّيين الجدد، والوجه المشترك هو عدم الاهتمام بالإدراكات العقلية؛ فقد قسّم محمد أمين الإسترآبادي ـ كبير الأخباريين ـ العلوم إلى قسمين: العلوم الحسية، والعلوم غير المبنية على الحسّ والتي لا يمكن إثبات نتائجها بالدليل الحسي، إنه يرى أنّ الرياضيات ذات مبادئ قريبة من الحس، لهذا أدرجها في الصنف الأول، أما الثاني فهو ما يُعنى بمباحث الميتافيزيقيا وما وراء الطبيعة، وعلى هذا الأساس رأى الإسترآبادي إمكان الاعتماد على العلوم ذات القسم الأول (الحسية والرياضية)، أما القسم الثاني، فلم يرَ له قيمةً؛ لعدم قيامه على الحس.

إنّ هذا اللون من التفكير قريبٌ من أفكار جون لوك وديفيد هيوم، رغم تقدّم الإسترآبادي ـ زماناً ـ عليهما، فقد كان معاصراً لفرانسيس بيكون.

على خطّ آخر، يختلف الفريقان عن بعضهما من جهة، إلا أنهما يتفقان في هجومهما النقدي على الفكر العقلاني، مع فرق وهو أن الحسّيين الغربيين قد وصلوا إلى الإلحاد واللادينية (التفريط)، فيما بلغ الأخباريون الجمود والتحجّر (الإفراط)، إضافةً إلى أن الغربيين كانوا في ظلّ عنفوان عصر الأنوار وازدهار حركة العلوم التجريبية ومعطياتها، فيما كان الأخباريون على الخطّ المقابل تماماً، حيث عاشوا في عصر الانحطاط العلمي والحضيض التجريبي للمسلمين، وفي عصر الهيمنة الرسمية للمذاهب الإسلامية[١].

وهنا، لا بدّ أن نسأل العالم الأخباري: إذا تعارضت المعطيات الحسية التي تراها معتبرةً مع معرفةٍ دينية ما، فما هو الحلّ عندك؟ لا شك في أن الأخباريين سوف يظلّون يرون في المعطيات الحسية قيمةً ما لم تخالف ظواهر الروايات الدينية، وهذا في الحقيقة إشكالٌ وارد على بناءاتهم الفكرية، والملفت هنا أنّ الأخباريين ـ ومنهم العلامة المجلسي ـ يرون الأخبار الصحيحة على مبنى القدماء يقينيّةً، أمّا المعارف الفلسفية فظنيّة، أفهل اليقين والظن نسبيّان؟

---

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٢ ـ ٤٥.

وعلى أيّة حال، فالعلوم التجريبية ومعطياتها لم تدخل بشكل واسع إلى دائرة البحث والتحقيق في مجال المعرفة الدينية، لهذا يقلّ الحديث عن التعارض بين المعطيات التجريبية والمعارف الدينية، وأكثر منها العلوم الإنسانية والمباحث العقلانية؛ حيث يقلّ جداً دراستها وتناول هذا الموضوع فيها.

على المؤمنين اليوم أن يقدّموا أجوبةً محكمة متقنة حول التنافي المحتمل بين العلوم الإنسانية والدينية في بعض المجالات، الأمر الذي لا نجده على الصعيدين: التجريبي والإنساني في كلمات المجلسي والطباطبائي.

إن البحث حول العقل والدين ما يزال في بداياته، وقد شرعت أولى بوادره في بلادنا (إيران) منذ زمن ليس بالبعيد، فقدّم شيءٌ في هذا الميدان ما يزال أولياً، والأمر متواصل.

إعادة النصاب

قراءة نقدية لمقالة «العقل والدين بين المحدّث والحكيم»

الشيخ علي ملكي الميانجي(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مقدمة

يعتبر كتاب (بحار الأنوار) أكبر الموسوعات الروائية الشيعية، الأمر الذي منحه ومؤلّفه مكانةً مرموقة لدى علماء الشيعة، فنال احترام الفقهاء والمتكلّمين والمحدّثين؛ وهي تلك الطبقة التي لم تكن على وئام ـ في العديد من الجوانب ـ مع الفلاسفة والعرفاء.

وفي عهد مرجعية الزعيم الشيعي آية الله العظمى البروجردي ظهرت تعليقات من قبل العلامة محمد حسين الطباطبائي ـ وهو من الشخصيات المرموقة في الفلسفة والعرفان ـ على كتاب البحار، وقد وقع خلافٌ بين الفقهاء والمتكلّمين من جهة، والفلاسفة والعرفاء من الجهة الأخرى، في بعض ما ذهبت إليه تلك التعليقات النقدية؛ حتى آل الأمر إلى إيقاف صدورها.

(*) عالم دين، ونجل محمد باقر ملكي الميانجي، أحد وجوه المدرسة التفكيكية.

في خضمّ هذه الأجواء، نشرت صحيفة كيهان في العدد (٤٤) مقالاً بعنوان: العقل والدين.. بين المحدث والحكيم، للكاتب محسن كديور، وهو من أنصار الحكمة المتعالية، تحدّث فيه حول أحداث التعليقات وإيقافها، وقد انطلق الكاتب يقول: «إنّ معارضة صدور تعليقات العلامة الطباطبائي مؤشرٌ على استمرار الفكر الإخباري في عصرنا، أما مقالنا فهو محاولة للتعرّف على الأبعاد الغامضة لهذا الفكر»[١].

واضحٌ، أنّ مثل هذه الدراسات المشحونة ببعض الشعارات والنوازع والأهداف الخاصّة ليس بإمكانها الوصول إلى نتائج واقعية. وسنحاول ـ من خلال بحثنا هنا ـ الكشف عن الحقيقة، عبر ثلاثة محاور، يتناول الأوّل والثاني منها دراسة أسباب تعليق صدور كتابات الطباطبائي وملابسات ذلك، وفي الفصل الثالث نتعرّض لأسلوبية الكاتب في مقالته.

الخلاف التاريخي بين الفلسفة والكلام

ذكرنا آنفاً أن السبب وراء منع صدور التعليقات كان ما أثارتهُ من خلاف بين المتكلّمين والفقهاء وبين الفلاسفة والعرفاء، وهو أمر طبيعي؛ فالاختلاف بين هذين المذهبين حاصلٌ في الأصول والفروع على حدٍّ سواء، كما في بحوث معرفة الخالق والتوحيد وتوحيد الأفعال، وموضوع الحدوث والقدم، والعلم والقدرة الإلهية، والبداء، والجبر والتفويض، والمعاد الجسماني، والخلود في العذاب، وحقيقة النبوة، والملائكة، وجبرائيل، ووحدة الوجود و.. وكذا في جانب الأحكام والأخلاق، كما في موضوع الغناء، والحبّ، وإسقاط الواجبات و.. إذاً فالخلاف الدائر بين مؤيّدي الفلسفة ومعارضيها ليس قضيّةً عابرة يمكن تهميشها ببعض الكلمات واللافتات.

الأمر الأهمّ في طبقة الفقهاء والمتكلّمين، اشتمالها على أسماء بارزة من تلامذة الأئمة

---

(١) كيهان أنديشه، العدد ٤٤: ١٧.

الأطهار عليهم السلام أمثال: هشام بن الحكم، وأبي جعفر مؤمن الطاق، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، والفضل بن شاذان، والمتكلّمين النوبختيين؛ حيث كان الجميع يعارض المزاج الفلسفي، ويقال: إنّ هشاماً بن الحكم كان له كتاب ردّ فيه على أرسطو في التوحيد[1]، ويذكر الرواة أنّه «كان يحيى بن خالد البرمكي قد وَجَدَ على هشام بن الحكم شيئاً من طعنهِ على الفلاسفة وأحبَّ أن يغري به هارون (الخليفة)»[2].

وقد ذكر النجاشي للفضل بن شاذان كتاباً في الردّ على الفلاسفة[3]، ناهيك عن إقصاء الحلاج من قبل الفقهاء والمتكلّمين في عهد الغيبة الصغرى[4].

ولتسليط الضوء على الموضوع، نتناول ثلاث نقاط من موارد الخلاف ـ على نحو الإيجاز ـ:

١ ـ مسألة الحدوث والقدوم

يذهب المتكلّمون والفقهاء إلى القول بأن لا قديم سوى الله، وأن كلّ ما عداه حادثٌ ـ سواء كان مادياً أو مجرّداً ـ إلاّ أن الفلاسفة الإسلاميين قابلوهم بآراء مخالفة في هذا الباب؛ ممّا أحدث سجالاً حادّاً بين الطرفين؛ وبمطالعة سائر العصور المختلفة نستنتج أن أساطين الفقه والكلام قد قطعوا بالحدوث ونفوا القدم، انطلاقاً من النصوص الدينية الدالّة على ذلك.

يقول الشيخ الصدوق: «الاعتقاد بقِدَمِ غير الله كفرٌ بالإجماع»[5]، ويقول الشيخ

---

(١) الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٤٣٣، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني ١٤٠٧هـ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

(٢) بحار الأنوار ٤٨: ١٨٩.

(٣) رجال النجاشي: ٣٠٧.

(٤) المحدّث القمي، تتمة المنتهى: ٣٨٠ ـ ٣٨٣، منشورات مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثالثة. ١٣٩٧هـ.

(٥) توحيد الصدوق: ٢٣٣، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

المفيد: «من قال بالقدم خارج عن الملّة»[١]، وفي السياق عينه، يرى السيد المرتضى: «أنْ لا قديم سوى الله، وما سواه حادث ذو بداية»[٢]، ويقول شيخ الطائفة الطوسي: «إنّ القدم من صفاته ـ عز وجل ـ»[٣]، أما أبو الفتح الكراجكي فيقول: «لا قديم سواهُ»[٤]، وقد ذهب إلى هذا القول كلٌّ من أبي صلاح الحلبي، والسيد أبي المكارم ابن زهرة الحلبي، «فقالا بالحدوث واستدلا عليه»[٥]، وهكذا الحال بالنسبة لإمام المفسّرين الطبرسي؛ حيث قال بأنّ القدم من صفاته ـ عزّ وجلّ ـ ولا شريك له فيه[٦]، وقال الطوسي نصير الدين: «لا قديم إلاّ الله»[٧].

واعتبر العلامة الحلي كلّ ما سوى الله حادثاً[٨]، وقال أيضاً: «من اعتقد بقِدم العالم كافرٌ إجماعاً؛ وفي هذا يكمن الفرق بين المسلم والكافر وحكمه حكم الكفّار يوم القيامة بالإجماع»[٩].

أمّا الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقد عدّ الاعتقاد بقدم المجرّدات من الكفر[١٠]، ويقول الميرزا القمي في هذا الباب: «وكان الحقّ تعالى حيث لم يكن معهُ شيء آخر، لذا لا شريك لهُ في القديم أيضاً، وهذا ما أجمعت عليه الأديان كافة»[١١]، وقد ذهب النجفي

---

(١) بحار الأنوار ٥٧: ٢٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤١.

(٤) الكراجكي، كنـز الفوائد ١: ٣٣، طبعة بيروت.

(٥) بحار الأنوار ٥٧: ٢٤٧، نقلاً عن تقريب المعارف وغنية النـزوع.

(٦) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٤٤، منشورات شركة المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.

(٧) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦، منشورات مكتبة مصطفوي، قم.

(٨) المصدر نفسه: ٥٧.

(٩) العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنائية: ٨٩، مطبعة الخيام، قم.

(١٠) كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

(١١) الميرزا القمّي، أصول الدين: ١٦، مراجعة: رضا استادي، منشورات مكتبة مدرسة چهلستون

صاحب الجواهر إلى القول «بأنّ كتب الحكماء السابقين ممّن قال بقدم العالم هي في عداد كتب الضلال»[١]، ويورد الشيخ الأنصاري في باب القطع: «لقد أجمعت الشرائع السماوية على حدوث العالم الزماني»[٢].

لقد باتت مسألة الحدوث واحدةً من أهمّ قضايا الفلسفة والكلام، وكان بعض الفلاسفة يطلقون بعض التعابير، من قبيل: الحدوث الدهري، والحدوث الذاتي، إلاّ أن هذا الأمر لم يقلّل من الخلاف الواقع في الآراء، وقد لامَ الفيلسوف المعروف في القرن الثاني عشر إسماعيل الخواجوئي على الحكيم الكبير الميرداماد ربطه بين حديث: «وكان عرشه على الماء» وبين مسألة الحدوث والقدم[٣].

أما الفيلسوف القاضي سعيد القمي ـ وهو من الفلاسفة البارزين أيضاً ـ فقد نفى أن يكون مختار الملا صدرا الحدوث الحقيقي[٤]، وأخيراً يقول آية الله العظمى الحاج السيد أحمد الخوانساري: «إجماع الملّيين على الحدوث الزماني، لا الحدوث الذاتي، ولا الحدوث الثابت من جهة الحركة الجوهرية»[٥].

٢ ـ المعاد الجسماني

وهو من المسائل التي يتفق سائر المسلمين على أهميّتها؛ حيث يقول فخر الدين الرازي في هذا الصدد: «لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي ﷺ وإنكار الحشر الجسماني»[٦].

مسجد جامع، طهران.

(١) الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ٤: ١٦٢.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول: ١١.

(٣) الملا إسماعيل الخواجوئي، الرسائل الاعتقادية، ق ٢: ٤٧١، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات درا الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

(٤) القزويني، بيان الفرقان ١: ١٣٠.

(٥) آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد الحقة: ١٦٦، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٩هـ.

(٦) العلامة المجلسي، حقّ اليقين: ٣٦٩، المنشورات العلمية الإسلامية.

ويقول شيخ الطائفة المفيد في حاشيته على اعتقادات الصدوق، في معرض ذكره لتسبيح وتقديس فرقةٍ من أهل الجنة وتكبيرهم وسط الملائكة ـ : «لا يوجد بشر يتمتّع بالتسبيح والتقديس، مستغنياً عن الأكل والشرب، إنما هذا قولٌ شاذ على الإسلام، وأظنّهُ من النصارى.. فإن القرآن والإجماع مخالفان له»[1]، وقد اعتبر نصير الدين الطوسي المعاد من ضروريات الدين[2].

وقد وَرَد في كلامٍ للعلامة الحلي: «المبحث السادس في إثبات المعاد البدني، وقد خالف الفلاسفة هذه المسألة»[3]، ورأى أنّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين المحمّدي[4]. وقال الشهيد الثاني: «إنّ المعاد الجسماني من ضروريات دين محمدﷺ» و«إن المسلمين مجمعون على ذلك، إلاّ الفلاسفة نفوا الجسماني وقالوا بالمعاد الروحي»[5]، أمّا الألمعي الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقال بأنّ إنكاره كفرٌ[6].

وخلافاً لمدرسته الفلسفية، اعترف ابن سينا بصحّة الخبر في ذلك ـ نظراً لأهمية الموضوع ـ قائلاً: «إنّ الحكماء مقلّدون في باب المعاد؛ حسب رأي الحكيم الطالقاني والمحقق صاحب الشوارق»[7].

ومن الطبيعي أن تتباين آراء الفلاسفة في هذا الجانب؛ مثل الملا صدرا الذي قدم نظرياته المخالفة لما ذهب إليه الفقهاء والمتكلّمون الشيعة[8]، وهناك العديد من

---

(١) السيد محمد علي قلعة كهنأي، ترجمة اعتقادات الصدوق: ١١٢، طهران، منشورات الرضوي.

(٢) الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

(٣) العلامة الحلي، نهج المسترشدين: ٧٨.

(٤) الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

(٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٦٥ ـ ١٦٧، الطبعة الحجرية، سنة ١٣١١.

(٦) كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

(٧) السيد جلال الدين الآشتياني، مقدّمة المبدأ والمعاد للملا صدرا: ٤٨، منشورات المنظمة الفلسفية في إيران، ١٣٥٤ش(١٩٧٥م).

(٨) جعفر السبحاني، خدا ومعاد: ١٠٣، تدوين: رضا استادي، منشورات التوحيد، قم،

الفلاسفة الذين يخالفون رأيه، فعلي مدرّس الزنوزي مثلاً ـ وهو من الحكماء البارزين[١] ـ اعتبر في «سبيل الرشاد» نظرية الملا صدرا مخالفةً لظاهر الروايات المنقولة[٢].

ويروي الدكتور ديناني: «لقد كان لآية الله السيد محمد حسين الغروي الإصفهاني ـ المعروف بالكمباني ـ رسالة في المعاد، وقد سار على نهج الحكيم الزنوزي في ما كتبه فيها»[٣]. كذلك انتقد آية الله الميرزا أحمد الآشتياني مذهب الملا صدرا في المعاد، معتبراً الرأي الصحيح لديه مطابقاً للعقل والنصوص القرآنية، بل إنّ جميع الأديان تنصّ عليه، وهو من ضروريات الدين الإسلامي[٤].

ورفض آية الله الميرزا محمد تقي الآملي ـ الفقيه والفيلسوف المعروف ـ فكرة صدر المتألهين في المعاد، وقال: إنه معتقدٌ بما اعتقد به الله وملائكته ورسله وأنّه مستنبط من القرآن[٥]، ويعقّب بعض المعاصرين على هذا الكلام؛ فيقول: «وحاكاه في ذلك السيد أبو الحسن القزويني ضمن مقالاته الفلسفية التي كتبها في باب المعاد»[٦]، كما اعتمد آية الله العظمى أحمد الخوانساري على الكتاب والسنّة في ردّ الملا صدرا[٧].

١٣٥٩ش(١٩٨٠م)؛ وزين العابدين القرباني اللاهيجاني، بسوي جهان أبدي: ٢٦٨ ـ ٢٨٣، منشورات الطباطبائي، قم، ١٣٨٥هـ؛ والقزويني، بيان الفرقان، ج٣؛ والآغا جواد الطهراني، ميزان المطالب، ج٢.

(١) روى لي بعض الأفاضل عن آية الله الكمباني قوله: إني أفضّل الزنوزي على الملا صدرا.

(٢) رسالة مخطوطة للحوار العلمي الذي جرى بين آية الله جوادي آملي والسيد جعفر سيدان: ٣٩، ويقول فيه آيه الله جوادي آملي أنّ هناك رأياً لصدر المتألهين في مسألة المعاد الجسماني، وقد أشكل الآغا علي حكيم على رأي الآخوند وقال: إنّ القول بعودة ذات البدن بإذن الله مخالف للروايات (انظر هذا الحوار في العددين الثاني والثالث من مجلّة نصوص معاصرة).

(٣) الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني، معاد أز ديدكاه حكيم زنوزي: ٢٨، منشورات الحكمة، سنة ١٣٦٨ش(١٩٨٩م).

(٤) آية الله الميرزا أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق: ٤٤.

(٥) آية الله الميرزا محمّد تقي آملي، درر الفوائد، شرح المنظومة ٢: ٤٦٠.

(٦) آية الله السيد رضي الشيرازي، مجلّة حوزة، عدد ٥١ ـ ٥٢: ٣٤.

(٧) آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد المحقّة: ١٦٦.

أما التصعيد الذي شهده موقف الحكيم الميرزا أبي الحسن جلوة وضياء الدين الدري الإصفهاني[١] فهو ـ في حدّ ذاته ـ بحاجة لدراسة مستقلة[٢].

٣ ـ إسقاط التكليف

لا تزال العبادة عند الشيعة من وسائل التقرّب إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ حتى وإن نال الإنسان درجات سامية من الكمال، ولهذا نرى علياًعليه السلام شهيداً في محرابه، والحسين مقيماً لصلاته في ظهيرة عاشوراء، إلاّ أنّ العرفاء يخالفون هذا الرأي ويقولون: «عندما ينكشف الباطن ويصبح معلوماً بمخالفته للشريعة، فإنه يسقط الواجب والتكليف، فلا واجب على المقرّبين»[٣].

ويمكن مراجعة معتقدات العرفاء في باب سقوط التكليف في «كلشن راز» للمحقق اللاهيجاني[٤]، وكذلك ديباجة الكتاب الخامس من مثنوي جلال الدين الرومي[٥]، وقد عرّف ابن سينا العرفاء بقوله: «العارف ربما ذُهل فيما يصار إليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلّف، كيف؟ والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف»[٦].

وفي ختام هذا الحديث، لابد لنا من ذكر بعض النقاط:

---

(١) الدكتور علي أصغر حلبي، تاريخ فلاسفة إيراني أز آغاز إسلام تا امروز: ٥٤٧، نشر مكتبة زوار، سنة ١٢٦١.

(٢) منوچهر صدوقي سها، تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين: ٢٣، منشورات المنظمة الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ١٣٥٩هـ. ش (١٩٨٠م).

(٣) شرف الدين داوود القيصري، الرسائل القيصرية، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، المقصد الثاني، الفصل الأول: ٢٤.

(٤) شرح كلشن راز: ٣٠٤، منشورات محمودي.

(٥) مثنوي مولوي، منشورات أمير كبير، الطبعة العاشرة، طهران، ١٣٦٦ش (١٩٨٧م).

(٦) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣٩٤، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١ـ إنّ خلاف العرفاء والفلاسفة ليس مختصّاً بالفقهاء والمتكلّمين، بل هناك خلافات فيما بين الاتجاهات الفلسفية والعرفانية نفسها، يقول العلامة الطباطبائي في ميزانه[1]: «ولذلك رام جمعٌ من العلماء ـ بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم ـ أن يوفّقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن عربي، وعبدالرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني. وآخرون أن يوفقوا بين الفلاسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الإشراق، والشيخ صائن الدين محمد تركه، وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألّهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدّة ممّن تأخر عنه؛ ومع ذلك كلّه، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلاّ شدّةً في التعرق، ولا في إخماد ناره إلاّ اشتعالاً: ألفيت كلَّ تميمةٍ لا تنفع»[2].

٢ ـ لا يعني التعارض الحاصل بين المذاهب الفلسفية والمذهب الكلامي كون جميع الفلاسفة في جبهة ضدّ سائر المتكلمين؛ فقد يلتقي بعض الفلاسفة معهم في بعض نقاط الاشتراك كموضوع المعاد، كما لا يعنى ذلك سلبهم حقّ النقاش وإبداء آرائهم بما خالفوا الفقهاء والمتكلمين، وأن نعتبر ما ذهب الفقهاء إليه مطلقَ الصحّة لا خطأ فيه.

يُذكر أنّ تعدد المشارب الفلسفية ـ المشائية، الإشراقية، العرفانية ـ واتساع رقعتها، نشأ عنه تعدّد أساليب التعاطي مع المواضيع الفلسفية، وكانت هذه الدراسة مقارنة بين مذهب الفقهاء والفلاسفة بشكل عام دون تفصيل، هذا أولاً، وثانياً: إنها لا تبغي إثبات أو تبنّي رأي ما، إنما كان هدفها الإشارة إلى النـزاع المتجذّر ومدى أهميّته بين الجانبين.

---

(١) في كون ابن فهد والشهيد الثاني من العرفاء نظر.

(٢) الطباطبائي، الميزان ٥: ٣٠٥.

٣ ـ ليست جميع الآراء الفلسفية من متبنّيات العلامة الطباطبائي بالضرورة، وإن كان محسوباً على هذا التيار ومن مؤيديه؛ فهو يرفض إسقاط التكاليف ـ جملةً وتفصيلاً ـ سواء كانت من المحرّمات أو الواجبات(١).

تعليقات البحار، أسباب المنع وملابسات المواقف

وصلت الزعامة الشيعية في العقد السابع والثامن من القرن الرابع عشر الهجري إلى آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي، وكان ذا شخصية مميزة(٢)، جَمَعَ بين المنقول والمعقول من العلوم، فدرس الفلسفة عند كبار أساتذة هذا الاختصاص في حوزة إصفهان، وهما: الشيخ الملا محمد الكاشي، والشيخ جهانكيرخان القشقائي، وقيل: «إن جهانكيرخان كان مهتمّاً كثيراً بهذا الطالب المميّز، وكان مخاطبَهُ الأوّل في محاضراته»(٣).

على أيّة حال، كان عالماً في شتى المجالات وله مدرسته الفقهية، وكان على صلة بالفلسفة والعرفان.

وقد سمعت آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني المعاصر يقول: «لقد كان آية الله البروجردي على وشك تحريم العلوم العقلية إلى جانب السيد محمد رضا سعيدي ـ آية الله الشهيد سعيدي ـ وكان هو أيضاً مخالفاً للفلسفة، إلاّ أنّ تدخل البهبهاني وغيره من العلماء منع من حصول ذلك».

أما مخالفة البروجردي لتدريس الفلسفة في حوزة قم فهو أمرٌ مفروغ منه؛ فقد أبدى

(١) الطباطبائي، شيعة دار اسلام [الشيعة في الإسلام]: ٦٥.

(٢) كتب علوي البروجردي ـ صهر آية الله البروجردي ـ في مذكّراته حول حياة البروجردي عن لقائه بالعميد رزم آرا صانع البوصلة الخاصة بتحديد جهة القبلة، وذكر هناك مدى إعجاب رزم آرا بقدرات البروجردي في العلوم الرياضية والفلكية، طبعة مؤسسة اطلاعات، تاريخ ١٣٨١هـ.ش (٢٠٠٢م): ٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦.

رفضه لها سواء بالتصريح بالنهي عن ذلك أو عن طريق إظهار عدم ارتياحه لممارسة ذلك العمل في حوزات قم.

ووفقاً لآراء البروجردي ومذهبه الفقهي، يتضح لنا مدى وقْع بعض تعاليق العلامة الطباطبائي الجريئة على بحار المجلسي، لا سيما في مواضع النـزاع بين الفقهاء والفلاسفة. ويذكر أحد المقرّبين من البروجردي: «كان ـ ونظراً لزعامته الشيعية ـ معجباً كثيراً بالعلامة المجلسي، حتى أنّه يتفاخر أحياناً بصلة القرابة معه، وبما أنّ المجلسي يعتبر من أركان التشيّع؛ لذا كان لا يرى مصلحةً في تعدّي حدوده»؛ فمنع صدور التعليقات.

لقد التقيتُ العديد من العلماء الكبار، ممّن كان على صلة بآية الله البروجردي، وقد أقرّ بعضهم بأنّ البروجردي كان قد عطّل صدور تعليق بعض العلماء الأعلام على البحار، كذلك روى لي الميرزا أبو الحسن الروحاني حكاية استدعاء الآخوندي (ناشر التعليقات) من قبل البروجردي وقضية المنع[1]، ثم سألتُ حجّة الإسلام والمسلمين السيد جواد العلي ـ حفيد البروجردي ـ عن الموضوع، وقال بصريح العبارة: «أصدر آية الله البروجردي حكم المنع، بعد أن أمر السيد أحمد خادمي بإحضار الآخوندي وإبلاغه بمنع نشر البحار مع هذه التعليقة، أو أن تنشر بدونها إذا لزم الأمر»؛ فذهبتُ إلى الآخوندي، وسألته عن الموضوع، فأجاب بالقول: «لقد كان آية الله البروجردي مستاءً كثيراً عندما دعاني إلى بيته وطلب منّي عدم نشر التعليقة».

وهناك عالمٌ آخر كان مخالفاً لاستمرار نشرها، وهو آية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٤هـ)، وكان من المراجع الكبار في النجف، ولهُ مقلّدون كُثر من الشيعة[2]، وقد سمعتُ آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني يقول: «لقد أصدر آية

(١) مجلّة كيهان انديشه، العدد ٦: ٦٩.

(٢) تضمّن العدد السادس من مجلّة كيهان انديشه نبذةً مختصرة عن مكانة آية الله الشاهرودي العلمية.

الله الشاهرودي فتوى بتحريم نشر التعليقة على البحار».

وقفات نقدية مع مقالة : العقل والدين

نحاول ـ من خلال هذه الوقفة ـ دراسة أسلوبية طرح بعض المسائل في المقال، فمن شروط النقد البنّاء التزام الحياد والدقّة في النقل.

وهنا أودّ الإشارة إلى جملة نقاط:

١ ـ جميعنا يعلم قصّة التيار الإخباري في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وما تعرّض له من لكمات قاسية؛ فضعف كثيراً حتى يكاد يكون قد تلاشى؛ فكيف يمكن للتيار الإخباري أو لأفكاره أن تحيا من جديد في عصر زعامة آية الله البروجردي؟

٢ ـ يبدي الكاتب تأسّفه ـ تعريضاً بمراجع التقليد آنذاك ـ تجاه موقف العلماء، متسائلاً عمّا إذا كانت آراؤهم ـ هي الأخرى ـ بحاجة للتصويت والإقرار، وهو تأسف لا مبرّر له؛ فالعلماء أعلم بواجباتهم ومواقفهم.

٣ ـ يلاحظ في بعض الأحيان خروج الكاتب عن دائرة النقد العلمي بكلام مشين تجاه شخصية كبيرة كالعلامة المجلسي؛ حتى أنه لا يذكر اسم العلامة المجلسي كما يذكر العلامة الطباطبائي.

٤ ـ إنّ الاجتهاد والنقد البنّاء سمةٌ في خطاب فقهاء الشيعة؛ لذا بإمكاننا الإفادة ـ ضمن هذا الإطار ـ من سيرة ومؤلّفات العلامة المجلسي، على أن تطرح أفكاره بعيداً عن الانحياز وبحيادية تامّة، وأن لا يخرج الطابع النقدي عن صورته، فيغلب الانتقاد على البحث والتحقيق؛ فلم تنقل بعض المواضيع بشكل سليم، فمثلاً تتكرّر عبارة المجلسي الحماسية دون الإشارة لمناسباتها، وقد تعرّض كلام المجلسي في باب العقل والحديث للتحريف أكثر من مرّة، والهدف من وراء ذلك تهميش مكانته ووصفه بالسطحية ـ وسنفصّل القول في ذلك تباعاً ـ بينما كانت آراء العلامة الطباطبائي تدعّم وتذكر بأساليب منمّقة جداً.

٥ ـ يعتبر العقل عند الشيعة نوراً قدسياً ورسولاً باطنياً، أما في ماهيته وحدوده فهناك اختلاف واسع ـ على صعيد الأصول والفروع ـ بين الفقهاء والمتكلمين والمحدّثين والفلاسفة والعرفاء، وهذه مسألة هي الأكثر تعقيداً من مباحث علم الكلام والفلسفة والفقه، من قبيل تعريف العقل في الفقه والفلسفة، وتعارض العقل مع النقل و..

إنّ التحقيق في جميع المذاهب والبحوث العقلية أمرٌ ليس في حدود هذا المقال، وما يهمّنا من ذلك استعراض الأسس الفكرية لطرفي النـزاع، أي الفقهاء والمحدّثين في قبال الفلاسفة والعرفاء.

فقد عرّفوا العقل، كلٌّ حسب مدرسته، مع فرض أقسام له، كالشيخ الرئيس في «النجاة»، والخواجة في «التجديد»، والجرجاني في «التعريفات»، والملا صدرا في «المبدأ والمعاد» و «الأسفار».

لم تحدّد المقالة معالم العقل وحدوده عند الفلاسفة والفقهاء، بل اقتصرت على خطوط عامة، كما لم تدرس المقالة ماهية العقل في المذهب العرفاني، وما هي علاقة العقل مع العشق العرفاني وعالم الكشف والشهود، أو ما يصطلح عليه الكاتب «الإدراك المعنوي عن طريق العبودية الخالصة».

إن هذا العشق في كلّ القلوب
فاق عقلاً وعلوماً ناجحة
ما هو الأرجحُ: عشقٌ أو عقول؟
إن الركائز عند أصحاب الدليل من خشب
ويا لها من أصول واهية.

هل ـ حقاً ـ قواعد الاستدلاليين خشبية؟ وإذا كان كذلك، فلماذا كلّ هذه الاستدلالات؟ وإذا لم تكن خشبيةً واهية، فكيف الجمع بين العرفان والعقل؟ كذلك الحال في معنى العقل عند المجلسي، وما هي دلالته في العقائد والأحكام؟

لم تتناول المقالة هذه المواضيع بصورةٍ تامة؛ لأنّ كاتبها كان في معرض دفاعه عن نظريات العلامة الطباطبائي، ولابد له من أن يبتعد عن النقد والتحليل الدقيقين.

أما الجوانب المطروحة حول العلامة المجلسي، فامتازت بشكلٍ خاص وبدافع خاص أيضاً.

لقد فصّل العلامة المجلسي ـ وهو الجامع للمعقول والمنقول ـ في بحار الأنوار معنى العقل وماهيته، سارداً ستة أقوال في ذلك[1]، ورد بعضها في كتاب الأسفار للملا صدرا[2]، وقد تعاطف المجلسي مع اثنين منها، مخالفاً تفسير الفلاسفة، لا سيما فيما يخصّ العقول الأولية الصادرة عن الحقّ تعالى، أي العقول العشرة وارتباطها بالأجرام السماوية كما في علم الهيئة عند بطليموس، والاعتقاد بتجرّدها وقدمها المستلزم لإنكار العديد من ضروريات الدين، كحدوث العالم وغيره، معتبراً ذلك تدخّلاً في اختصاص الآخرين.

لقد سعى صاحب المقال ـ دون أن يشرح معاني العقل في المذاهب الفكرية ـ أن يقدّم العلامة المجلسي مخالفاً لمطلق العقل ومعانيه، وهو أمر يحتاج إلى دراسة في حدّ ذاته؛ لابتعاده عن دائرة الإنصاف. إنّ البحث الشامل لمعنى العقل عند المجلسي وما فيه من سلبيات وإيجابيات، بحاجة لمطالعة جميع كتبه وآثاره، ونظراً لقصر المدة الزمنية لصدور المقالة لم يتسنَّ لي الإلمام بجميع المصادر، وقد اتضح بطلان مدّعيات الكاتب بالبحث والتنقيب.

جاء في القسم الثاني من المحور الأول للمقالة أنّ المجلسي يعتبر الروايات السبيل الوحيد لمعرفة الله وتوحيده وغير ذلك من المعارف، وهو ادّعاء باطل؛ فقد قدم في

---

(١) بحار الأنوار ١: ٩٩ ـ ١٠٣.

(٢) السيد جعفر سجادي، مصطلحات فلسفي صدر الدين الشيرازي: ١٥٦، منشورات زنان مسلمان.

البحار[١] ستة براهين عقلية على إثبات وحدة الصانع، ثم تعرّض للأدلّة النقلية. وقد تمسّك في كتابه: حقّ اليقين[٢] بأدلّة عقلية فيما يخصّ إثبات وجود الخالق والمعاد.

جاء في بحار الأنوار: «والثالث قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيّته، ولا يسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنما يجري في أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تعلم إلاّ بنص الشارع»[٣].

٦ ـ تهافتَ كلام الكاتب في نقل أقوال المجلسي، ممّا قاده للإخفاق في التحليل والاستنتاج؛ فعلى سبيل المثال، نقل في القسم الأول من المحور الأول للمقال نصّاً جاء فيه أنّ التعقل هو السبيل الوحيد للخلاص من هفوات العقل، ذلك التعقّل الموافق لقانون التشريع، وبعد مراجعة المصدر في بحار الأنوار لاحظنا عدم وجود نصّ كذلك، إنما تحدّث النص عن الرياضات الطويلة والتأملات الصحيحة المطابقة للشرع[٤]، رادّاً ـ بعد ذلك ـ على العقل النظري والفلسفي.

كما نسب نصّاً آخر للمجلسي جاء فيه أنّ باب العقل مغلق أمام معرفة الإمام، وهذا قياس فقهي، ويحتمل أن يكون معناه ـ كما ورد في البحار: «نفي القياس العقلي والبرهاني في الشرائع والأحكام»[٥] فإنْ لم يكن الكاتب يحتمل هذا الوجه تعيّن عليه نقل الوجهين فيما يخصّ العقل عند المجلسي، لا أن يتخيّر ما يصبّ في مصلحته بانتقائية بحتة.

٧ ـ في القسم الأول من المحور الأول أيضاً، نقل كلاماً ناقصاً مع شيء من التحريف؛ حيث قال: إنّ الاعتماد على العقول والآراء وحدها دون الرجوع للشرع

(١) راجع: بحار الأنوار ٣: ٢٣١.

(٢) راجع: المجلسي، حقّ اليقين: ٤، ١١، ٣٧٥، المنشورات العلمية الإسلامية.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

(٤) المصدر نفسه ١: ١٠٣.

(٥) المصدر نفسه ٢: ٢٣٩.

باطلٌ وفاسد وضالّ ومضل، وهو ما تطرّق إليه المجلسي ضمن حملة ردوده على الفلاسفة، وما ذهب إليه في العقل النظري والفلسفي، فلم يكن مقصوده مطلق العقل، ناهيك عن التصرّف في العبارة، وأصلها كالآتي: «ولمّا سلكوا سبيل الرياضات والتفكّرات من الحكماء الذي ضلّوا وأضلوا، فأنكروا النبوّة والكتاب مستبدّين بآرائهم الفاسد..»[1].

كذلك في خاتمة القسم الثاني من المحور الأول ثمّة نصّ ناقص: «نستغيث بالله إذا ما اعتمد الناس في أصولهم العقائدية على عقولهم..»[2]، والحال أنّ ما يسبق هذه العبارة وما بعدها مرتبطٌ بانتقادٍ لاذع للفلاسفة، وكلّه لم يُذكر في النص المنقول، مع أنّ هذه الجملة لا تنفصل دلالتها عن التكملة، والأمر هنا يدور حول العقل النظري أيضاً.

٨ ـ ورد في عبارات كثيرة ـ في معرض نقل كلام العلامة المجلسي ـ التعابير التالية: «عقلك ضعيف قاصر» و «عقلك كثير الخطأ» و «لا سبيل لنا سوى التمسّك بالأخبار» فاصطبغ الكلام بشيء من السخرية والتندّر، وعندما ينقل كلام المجلسي في القسم الثاني من المحور الأوّل يستهلّه بالقول: «إنّ عقولنا قاصرة عن درك هذه المسائل وفهمها..»، ويظهر أنّ هذه الإقحام يوحي بنسبة القول للمجلسي.

٩ ـ استعرض الكاتب في القسم التاسع من المحور الأوّل موضوع تعارض العقل والنقل عند المجلسي، وجاء فيه أنّ المجلسي لم يتردّد في ترجيح الدليل النقلي فيما إذا تعارض مع الدليل العقلي، فهو ـ مبدئياً ـ لا يعترف بالدليل العقلي فضلاً عن ترجيحه.

ونعلّق: أوّلاً: إنّ الكاتب لم ينقل دليلاً واحداً على موضوع التعارض عند المجلسي.

ثانياً: إنّ المجلسي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يقول بالدليل العقلي.

---

(١) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة العلامة المجلسي بإصفهان، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.

(٢) المصدر نفسه: ١٧.

ثالثاً: لا توجد علاقة بين تحليل واستنتاج الكاتب في خصوص موضوع التسليم بأخبار الأئمة ومسألة التعارض بين العقل والنقل، فالذي ذهب إليه المجلسي هو أنّ علوم الأئمة مدهشة وشأنهم معجز، لذا في حالة وصول أخبار صحيحة عنهم وعجز العقل عن دركها لا تطرح الأخبار؛ لقصور العقل عن فهمها.

وللمفارقة ينقل الكاتب في خاتمة القسم التاسع من المحور الثاني نظرية العلامة الطباطبائي والتي لا يطرح الرواية فيها وإن لم يعمل بها.. دون أن يعلّق على ذلك بشيء!

١٠ ـ جاء في القسم الثاني من المحور الأول أن الروايات تمثل مصادر العلامة المجلسي الوحيدة في باب الاعتقاد، وهي دليله على معرفة الله وتوحيده وصفاته والمعاد، وهذا ليس صحيحاً؛ فقد ذكر المجلسي في كتاب الاعتقادات أدلّةً من القرآن والآيات معاً[١]، كما قسّم في بحار الأنوار أمور الدين إلى قسمين:

أ ـ ضروريات الدين التي لا تحتاج في العلم بها إلى نظر واستدلال.

ب ـ ما لا يكون من ضروريات الدين؛ فيحتاج في إثباته إلى نظر واستدلال، وهو على ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يستنبط بحجّة من كتاب الله، بحيث أجمعت الأمّة على معنى الآية، ولم يختلفوا في مدلولها، فلا يصحّ أن تكون من المتشابهات.

٢ ـ السنّة المتواترة التي أجمعت الأمة على نقلها أو على معناها.

٣ ـ قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيّته، ولا يسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنّما يجري في أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تُعلم إلاّ بنصّ الشارع[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ٢٠.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

١١ ـ ينقل الكاتب عن المجلسي في كتاب الاعتقادات قوله بكفر من اعتقد بتجرّد غير الله، وليس هذا رأي المجلسي إطلاقاً؛ فلم نعثر ـ بعد مراجعة الكتاب ـ على هذه العبارة، إنّما الذي ذهب إليه العلامة المجلسي ـ كسائر الفقهاء ـ هو الحكم بكفر من اعتقد بقِدم غير الله[١]، وقد ثبت ـ بعد البحث والتدقيق ـ أنّ المجلسي أطلق القول في المجرّدات، فقال في بحار الأنوار: «لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى»[٢] وفي كتاب: حقّ اليقين أيضاً هناك كلام مشابه لهذا، إلاّ انه لم يصل إلى حدّ التكفير[٣].

وللمجلسي أيضاً بحثٌ موسّع حول حقيقة الروح، رفض فيه تكفير القائلين بتجرّدها، فقال في بحار الأنوار: «فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرّد إفراط وتحكّم، كيف، وقد قال به جماعة من علماء الإمامية ونحاريرهم»[٤].

١٢ ـ يتحدّث الكاتب عن تأويلات للعلامة المجلسي، ثم يتساءل عمّا إذا كان من الممكن استخدام التأويل في غير هذه المواضع، إلاّ أنه لم يحدّد مواضع التأويل، ولعل مراده التأويلات الفلسفية والعرفانيّة.

١٣ ـ ثمّة استنتاجات من آراء المجلسي الفقهية لم تعتمد على الدليل المحرز والمصدر الموثوق، وجلّها قابل للطعن؛ ومن هذه الدعاوى ما مرّ آنفاً في الفقرة رقم عشرة.

١٤ ـ وصفت المقالة الملا صالح المازندراني بأنه إخباري، دون أن تقدّم دليلاً على ذلك، والحال أنّ الوحيد البهبهاني يصنّفه في عداد الأصوليين، فقد صنّف جملة كتب أصولية وفقهية منها: شرح المعالم، والحاشية على شرح اللمعة، وشرح زبدة الأصول للشيخ البهائي[٥].

---

(١) رسالة الاعتقادات: ٢٤.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠١.

(٣) حقّ اليقين: ٣٧٨.

(٤) بحار الأنوار ٦١: ١٠٤.

(٥) علي دواني، وحيد بهبهاني: ٨٩، منشورات أمير كبير، ١٣٦٢هـ.ش (١٩٨٣م).

١٥ ـ جاء في المقالة اشتمال كتاب بحار الأنوار على بعض الإسرائيليات، مع أنّ المجلسي من المعارضين لتلك الروايات الإسرائيلية في قصص الأنبياء، فبحار الأنوار كتابٌ جامع للروايات حسب معايير ومصادر حدّدها المجلسي وشرحها سلفاً.

١٦ ـ يوحي الكاتب بوجود خلاف بين المتكلّمين والفقهاء في بعض المسائل البديهية، من قبيل انتفاء حجية خبر الواحد في غير الأحكام، ورفض الأخبار الضعيفة والموضوعة، أو مسألة الإسرائيليات والقصص الأسطورية، أو ما كان يمارسه بعضهم من وضع الأحاديث.

١٧ ـ لم يقدّم الكاتب دليلاً على ادّعائه أنّ المجلسي يعتبر الروايات كلّها في مستوى واحد، فمن المعلوم أنّ خطاب المعصومين لم يكن في مستوى واحد، بل كان يختلف باختلاف طبقات المجتمع، إلاّ أن طرح مثل هذه الادّعاءات إنّما جاء مقدّمةً لتأويل أو تعليل الأحاديث، فيما يصبّ في غرض مبيّت.

١٨ ـ يقول صاحب المقال: إنّ احترام الشخصيات الدينية والعلمائية مغاير للإذعان بآرائهم ونظرياتهم؛ فلا تقليد في هذا الجانب، ويجب أن لا نجعل من كل رأي مخالف لرأي العلماء ما يشبه قميص عثمان، ثم إنّ المتكلمين يبحثون في الأصول المعرفية مع أنّ أكثرهم ليسوا من ذوي الاختصاص، كالخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي، فلماذا كل هذا الضجيج؟

في الحقيقة، يتمحور هذا السجال حول موضوعين:

الأوّل: فيما يخصّ ضروريات الدين والمذهب والانطباعات الخاطئة للفلسفة والعرفان، وهنا بإمكان الفقيه أن يبدي رأيه وإن لم يكن من ذوي الاختصاص.

الثاني: فيما يخصّ جملة من الأحكام، كالحرام والحلال[1] وهي مسائل فقهية لها

(١) وهو العشق المجازي أو التشبّب بالغلمان حسان الوجه، وهو حرام شرعاً، وقد ذكر مفصّلاً في الأسفار الأربعة ٧: ١٧٤.

رجالها؛ لأنّها أمور تعبدية لابد من التقليد فيها. فليس في بيان الآراء والأحكام الدينية والدفاع عنها ضجيج.

١٩ ـ غالبية الموضوعات الفقهية والكلامية تطرح وكأنها ممّا تفرّد به المجلسي وحدَهُ. من ذلك مسألة التفكير والخوض في صفات الخالق، والجبر والتفويض، فهي كلّها ممنوعة عند المجلسي، لكن نابغة الفقه والأصول الشيخ الأنصاري نفسه يقول: قبل أنْ نترك الاستدلال العقلي في الأحكام علينا أن نترك الاستغراق في المسائل العقلية النظرية فيما يتعلّق بأصول الدين، فنحن بهذه الطريقة سنعرض أنفسنا لهلاكٍ دائم وعذاب مستمر، وقد أشيد لهذا الجانب في معرض النهي عن الاستغراق في مسألة القضاء والقدر[1].

كذلك يذكر الكاتب أنّ العلامة المجلسي يشكّك في نوايا أولئك الذين يخوضون غمار العلوم العقلية باعتمادهم على العقل والاستدلال، وهو ما لا يختصّ بالمجلسي، إنما يرجع إلى اختلاف في الأسس والخلفيات الفكرية المسبقة، وقد شاركه في ذلك العديد من الفقهاء، كالفقيه الأصولي الكبير الميرزا القمي، حيث قال في الفلاسفة: «والحاصل باليقين أنّ منهج هؤلاء مغايرٌ لسبيل الإسلام.. وأنّ قواعدهم لا تنسجم مع قواعد الإسلام، لا في المعراج الجسماني مع استحالة الخرق والالتئام، ولا في ركوب الملائكة على الأبلق من الخيول..».

ويقول في موضع آخر: والحق أنّ أولئك الذين يثبتون العقول بأنها دين الرسول متخذين من روايات العقل والجهل دليلاً على مدّعاهم قد ابتعدوا كلّ البعد عن المراد والدلالة الحقيقية للروايات، إنّما المراد من العقل في تلك الأخبار ما كان مناطاً للتكليف[2].

---

(١) رسائل الشيخ الأنصاري: ١٣، مكتبة مصطفوي، قم.

(٢) السيد حسين المدرسي الطباطبائي، قم نامة، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم. وفي

٢٠ ـ عمد الكاتب في الخاتمة إلى القيام بمقارنة بين الإخباريين وأصحاب النظريّات الجريبية في الغرب، معتبراً إياهما مخالفَين للاتجاه العقلي، مع فارق يكمن في أنّ مجيء الحركة الغربية كان مصاحباً لعصر الاكتشافات والتكنولوجيا التجريبية، أمّا الإخباريون فقد ظهروا في عصر التخلّف التجريبي عند المسلمين.

وهذا التحليل التاريخي ليس بتامّ؛ لأسباب:

أولاً: لم يحدّد المقصود من مفهوم الإخباري، هل هو الفقهاء والمتكلّمون والمحدثون؟ أم الإخباريون المتطرّفون؟ وأياً كان الجواب يبقى ناقصاً؛ فكثير من كبار الإخباريين كان لهم اطلاع على علوم زمانهم كالرياضيات وغيرها.. كما جاء في كتب التراجم، بل إنّ العلوم التجريبية لم تكن ـ أساساً ـ بالمستوى المطلوب، فليس لأرباب الأفكار الأخرى ادّعاء تولّيهم زمام هذه العلوم، لا سيما الفلاسفة، حيث كان تركيزهم على الجانب النظري، فكانوا يدافعون بشدّة عن طبيعيات أرسطو وفلكيات بطليموس، وقد بلغ ازدهار مدارسهم وتطوّرها ذروته قبل أربعة قرون.

وهكذا الحال بالنسبة للعرفان والتصوّف والفلسفة، حيث شهد هذا القرن الحادي عشر الهجري بروز شخصيات هامّة في هذا المجال، أمثال الشيخ البهائي، ومير فندرسكي، والميرداماد، والملا صدرا الشيرازي و.. وقد فرض العرفان سيطرته على الساحة عموماً؛ حتّى كان الشيخ البهائي يرتدي زيّ الدراويش للتقية[١]، وكان المجلسي الأول يحاول هدايتهم عن طريق التشبّه بأوضاعهم وطقوسهم[٢].

إنّ صدام العرفاء والمتصوّفة مع الفقهاء حقيقةٌ تأريخية، شهدها العهد الصفوي، وقد تغلّب في محصّلتها الفقهاء، بالإضافة إل نهضة الحركة الإخبارية خارج إيران وتسرّبها إلى إيران، ومن ثم تفكّكها، وهيمنة الفقهاء والأصوليين الكبار.

ذيل الرسالة ردود المسائل الركنية للميرزا أبي القاسم القمي: ٣٦٤.

(١) محمد علي كرمانشاهي، خيراتية ٢: ٣٩٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، منشورات أنصاريان.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩٢.

ليس هذا فحسب، بل شهدت الفلسفة والعرفان في القرن الرابع عشر والعصر الحاضر نهوضاً كبيراً، ومع ذلك كلّه لم يقدّموا لنا، لا الفلاسفة ولا العرفاء ولا المتصوّفة ولا.. تقدّماً في العلوم التجريبية الجديدة في إيران كما حصل في اليابان؛ إذاً فالخلل والنقص كامنٌ في جانب آخر.

إنّ هذا الموضوع وأسبابه لابدّ من التفتيش عنهما في مؤامرات اليهود والنصارى خلال الأربعة قرون الماضية، والمتمثلة في الهجمات الروسية والإنجليزية والأوروبية على العالم الإسلامي، لقد بدا ذلك في المشروع الأمريكي والصهيوني، بالإضافة لغارات الأوزبك والعثمانيين من الشرق والغرب، وعوامل داخلية، كاستبداد ملوك إيران، وبث التفرقة وتمزّق الصفّ على مستوى الفرق الإسلامية، فصارت شيخيةً وصوفية وبابية، علاوةً على التيار المتأثر بالنظريات الغربية والشعوبية والماسونية، وغير ذلك من عوامل وأسباب جديرة بالتتبع والدراسة بغية معالجتها.

وها هو العالم اليوم يعيش مأزقاً حقيقياً على الصعيد الفكري والاقتصادي والسياسي، ويحيا في ظلّ تزايد متلاحق في المخططات الدنيئة، ويظلّ السبيل الوحيد في النجاة هو الرجوع للإسلام الصحيح ومبادئ التشيّع.

الفهرس

كلمة المجلّة ٧

المدخل: الفكر الديني بين العقل والنصّ

الفكر الديني بين العقل والنصّ ١١
حيدر حب الله ١١
١ ـ بين العقل الفلسفي والعقل النصي ١١
العقل الفلسفي والعقل النصي خصائص وتأثيرات ١٢
هل يمكن التوفيق بين العقلين؟ ١٥
٢ ـ عقلنة الدين ودَيْنَنَة العقل، نحو دفاعٍ عقلانيّ عن الدين ١٧
٣ ـ المقدّس والدين؛ العلاقة الإيجابية والسلبيّة ٢٢

الفصل الأوّل: علم الكلام الإسلامي والدفاع العقلاني عن الدين

علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين، ندوة حوارية ٣١
د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني، ٣١
الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري ٣١
ترجمة: حيدر حب الله ٣١
تفكيك مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين» ٣١
أ ـ الإصلاح الفكري ٤١

ب ـ تنمية المبادئ الأخلاقية ٤٢
ج ـ تحسين علاقات أفراد المجتمع ٤٢
د ـ إلغاء مختلف أشكال التمييز الظالم ٤٣
العقل وأزمة الشرعية المنطقية ٤٤
تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني ٥٥
المنهج الكلامي ووظائف المتكلّم ٥٩
جدوائية الدفاع العقلاني عن الدين ٦٦
هل هناك فلسفة إسلامية؟! ٧٠
تفسير مناهضة علم الكلام في التراث الديني ٧٩
هل النزاعات الدينية قابلة للحسم؟ ٨٥

الفصل الثاني: الكلام الإسلامي بين العقل والنص

أزمة معرفة وهوية، العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية ٩٣
الشيخ محمد تقي سبحاني ٩٣
ترجمة: فرقد الجزائري ٩٣
مدخل ٩٣
دور أهل الحديث في ظهور الاتجاه النصّي ٩٥
أسباب نشوء الظاهرة العقلانية في التاريخ الإسلامي ٩٦
الأشعرية وتاريخ الصيرورة العقلانية ٩٨
المنهج الماتريدي والتوظيف العقلاني ١٠٣
موقع الغزالي في تجاذب العقل والنص ١٠٤
مدرستا العقل والنصّ في القرون الأخيرة ١٠٨
النزعة العقلانية والنصيّة عند الشيعة الإمامية ١٠٩
عقلانية الشيخ المفيد ودوره التوفيقي ١١٥
الاتجاه العقلاني الشيعي بعد المفيد ١١٨
النصيّة الشيعيّة في الفترة المتأخرة ١٢٠

العقلانية والنصيّة، تقويم تاريخي ١٢٣

الكلام الإسلامي، بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجربية ١٢٥

د. عبدالكريم سروش ١٢٥

ترجمة: حيدر حب الله ١٢٥

الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية ١٢٥

ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية ١٢٧

ظهور العقل الأشعري وتحوّلات الصيرورة ١٢٩

العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفي ١٣٠

الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجربية البَعدية ١٣١

الكلام المعتزلي والأشعري وتجاذبات المنطقين: العقلي والتجربي ١٣٣

إعاقة الكلام الاعتزالي ١٣٧

عينات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي ١٣٧

١ ـ مسألة الكليات ١٣٧

٢ ـ مسألة العلية ١٣٨

٣ ـ قانون الترجيح بلا مرجح ١٤٠

٤ ـ معضل العدل الإلهي ١٤٢

٥ ـ تفسير النص الديني ١٤٤

٦ ـ غرضية الفعل الإلهي ١٤٥

٧ ـ إنكار الكرامات ١٤٧

٨ ـ مقولة الجزء الذي لا يتجزء ١٤٨

تأويل النصّ الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية ١٤٨

ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي ١٥٣

د. الشيخ رضا برنجكار ١٥٣

ترجمة: مشتاق الحلو ١٥٣

المعنى اللغوي للعقل ١٥٤

أ ـ نصوص دينية تؤيّد المعنى اللغوي للعقل ١٥٥

١ـ في العقائد ١٥٥
٢ ـ في الأخلاق والعمل [السلوك] ١٥٧
ب ـ ميزات العقل الأخرى ١٥٨
١ ـ علاقة الروح بالعقل [التحليل الوجودي للعقل] ١٥٨
٢ ـ التمتع بالعقل وكماله ١٦٠
٣ ـ مراتب العقل ١٦١
٤ ـ حجيّة العقل ١٦١
٥ ـ علاقة الإرادة بالعقل ١٦٢
العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي ١٦٣
فوارق المعنى اللغوي عن الاصطلاحي للعقل ١٦٥
١ـ الفارق الوجودي الأنطولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل ١٦٥
٢ـ الفارق المعرفي الإيبستمولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل ١٦٥
تعارض العقل والوحي ١٦٦
مقدّمات لبحث التعارض بين العقل والوحي ١٦٦
دائرة حكم كلّ من العقل والدين ١٦٧
تعارض العقل الفطري والنقل القطعي ١٧١
تعارض العقل المصطلح والنقل القطعي ١٧٢
الخلاصة والنتيجة ١٧٥
مفهوم العقل بين الفلسفة والدين، قراءة نقدية مقارنة ١٧٧
أ. محمد تقي فاضل ١٧٧
ترجمة: مشتاق الحلو ١٧٧
مدخل البحث ١٧٧
أرضيّات الدراسة ١٧٩
العقل في الفلسفة، البُنية والماهية ١٨١
مفهوم العقل في الكتاب والسنّة، هل في القرآن وجود للاستدلال الفلسفي؟ ١٨٣
فوارق العقل الفلسفي عن العقل الديني ١٨٥
الدفاع العقلاني عن الدين في الغرب، الإشكاليّات والعوائق ١٨٩

العقل الديني، عقلٌ قيمي أخلاقي ١٩٥
أسماء الله بين المنطلق الفلسفي والروحي ١٩٧
الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية ١٩٩
أ. مهدي الرازي ١٩٩
ترجمة: مشتاق الحلو ١٩٩
سقراط ١٩٩
مأساة العقل في الثقافة الغربية ٢٠١
ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون ٢٠٥
تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي ٢٠٧
الدين والعقل ٢٠٩
مقولة انفصال الاعتقاد الديني عن العقل ٢١١
الآيات الإلهية، دعوة للإيمان أم العقلانية ٢١٣
د. محسن جوادي ٢١٣
ترجمة: مشتاق الحلو ٢١٣
مدخل ٢١٣
نظام المعرفة الإلهية بالآثار وتفسيراته الأربعة ٢١٤
التفسير الأول ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستنباط العلمي ٢١٤
التفسير الثاني ـ المعرفة بالآيات بمعنى الاستدلال الفلسفي ٢١٩
التفسير الثالث ـ المعرفة بالآيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني) ٢٢٠
التفسير الرابع ـ المعرفة بالآيات بمعنى التذكر ٢٢٦
خلاصة واستنتاج ٢٢٨
عقلنة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي ٢٣٣
الشيخ أكبر قنبري ٢٣٣
ترجمة: محمد عبدالرزاق ٢٣٣
مدخل ٢٣٣

تيارات عصر التنوير ٢٣٥

إفرازات عصر التنوير ٢٣٦

١ ـ هيوم ومذهب الشك الفلسفي ٢٣٧

٢ ـ كانط ونقد العقل المحض ٢٣٩

٣ ـ هيجل وعودة المشروع العقلاني للدين ٢٤٣

٤ ـ فيورباخ والتفسير السيكولوجي للدين ٢٤٤

٥ ـ الماركسية والتحليل الاجتماعي للدين ٢٤٦

٦ ـ كيركجارد واللامعقول الديني المعاصر ٢٥٠

عقلانية الدين في القرن العشرين ٢٥٥

الاستدلال الروائي في علمي الكلام والتفسير، قراءة في دائرة حجية أخبار الآحاد ٢٥٩

الشيخ صادق لاريجاني ٢٥٩

ترجمة: محمد عبدالرزاق ٢٥٩

مدخل منهجي ٢٥٩

السؤال الرئيس: هل الخبر الواحد حجة في العقيدة والتفسير؟ ٢٦١

نظرية الشيخ محمد هادي معرفت ٢٦٣

نقد نظرية العلامة معرفت ٢٦٤

مدخل آخر لإثبات حجية الروايات التفسيرية والكلامية ٢٧٠

نقد نظرية الخوئي عند الأستاذ معرفت، وقفة تقويمية جامعة ٢٧١

فحص دقيق لنظرية المحقق الخوئي ٢٧٤

مواقف من الموضوع ٢٧٦

دعوى الاتفاق على حجية الآحاد في غير الفقه، وقفة نقدية ٢٧٧

علم الكلام المعاصر، قراءة منهجيّة في التجربة الكلامية للشهيد الصدر ٢٨١

حيدر حب الله ٢٨١

تمهيد ٢٨١

١ـ الانطلاق المعرفي، والبداية المنهجية ٢٨٢

٢ ـ النظرية المعرفية (منطق الاستقراء) ٢٩٠

التطبيق الأوّل.. ٢٩٨
التطبيق الثاني.. ٢٩٩
التطبيق الثالث.. ٣٠٠
الصدر والفلسفة العقلية وعلم الكلام.. ٣٠٤
الميزة المنهجية في القراءة العقائدية للشهيد الصدر.. ٣٠٧
٣ـ العلم والدين، إشكالية التعارض وأزمة العلاقة.. ٣١١
٤ـ الآخر في الخارطة المعرفية الكلامية.. ٣١٨
علم الكلام عند العلامة الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص.. ٣٣١
حيدر حب الله.. ٣٣١
تمهيد.. ٣٣١
١ـ النزعة التعقلية الفلسفية في علم الكلام.. ٣٣٣
٢ ـ الاجماع في علم الكلام.. ٣٤٤
٣ـ النص، العرفان، الكلام (العقل).. ٣٦٣
٤ ـ موقف الطباطبائي من ظاهرة الحديث.. ٣٧٠
علم الكلام عند العلامة فضل الله، قراءة في إشكاليّات النقد والتعقيل والتحديث ٣٧٥
حيدر حب الله.. ٣٧٥
تمهيد.. ٣٧٥
١ـ النخبوية والجماهيرية في علم الكلام، أو حرية العقل الفردي.. ٣٧٨
علم الكلام وإشكالية الخطاب النخبوي.. ٣٨٦
٢ ـ الجرأة المعرفية وكسر حاجز الرتابة.. ٣٨٩
دور التاريخ في الفكر الكلامي.. ٣٩٥
٣ ـ منهج قراءة النصوص الكلامية.. ٣٩٧
علم الكلام وعرفية قراءة النص.. ٣٩٩

الفصل الثالث: مطالعات عقلانية في قضايا كلامية

المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول، (بيان جديد لنظرية الفطرة)........ ٤١١

د. أحمد النراقي ٤١١

ترجمة: مشتاق الحلو ٤١١

توظيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي ٤١١

المقصود بمقولة «المعقولية» ٤١٤

هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسي حقاً؟ ٤٢١

النتيجة النهائية ٤٢٥

علم الكلام والتعددية المذهبية، هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟ ٤٢٧

أ. محمد حسن قدردان قراملكي ٤٢٧

ترجمة: أحمد فاضل السعدي ٤٢٧

تعريف أصول الدين وأركانه ٤٢٨

الإمامة ركن الإسلام ٤٣٠

موقف أهل السنة (الإمامة مسألةٌ فقهية) ٤٣١

نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية) ٤٣٢

نظرية ركنية الإمامة للدين ٤٣٢

أدلّة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين ٤٣٥

١ ـ الروايات: ٤٣٥

٢ ـ الإمامة من ضروريات الدين ٤٣٧

٣ ـ الإجماع ٤٣٨

٤ ـ قوام الدين بالإمامة ٤٣٨

نقد أدلّة ركنية الإمامة ٤٣٨

١ ـ تحليل روايات كفر المخالفين ٤٣٩

٢ ـ تحليل روايات ركنية الإمامة ٤٤٢

٣ ـ تحليل روايات الارتداد ٤٤٦

٤ ـ نقد نظرية ضرورية الإمامة ٤٤٨

٥ ـ تقويم مقولة الإجماع ٤٥٠

٦ ـ قراءة نقدية لدليل العقل ٤٥١
نظرية ركنية الإمامة للمذهب ٤٥٢
أدلّة النظرية ٤٥٢

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية، قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي ٤٥٥

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني ٤٥٥

ترجمة: فرقد الجزائري ٤٥٥

بين كانط والقاضي سعيد القمّي ٤٥٩
المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات ٤٦٠
نظرية القمي وسط مدرستي الفلسفة في العصر الصفوي ٤٦١

معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي، ـ البهائي أنموذجاً ٤٦٥

د. أحد فرامرز قراملكي ٤٦٥

د. مصطفى زين ٤٦٥

في ضرورة معرفة الله وتمهيد البحث عنه ٤٦٥
ما المراد بـ «معرفة الله» عند البهائي؟ ٤٦٧
منهج معرفة الصفات الإلهية ٤٧٠
مراتب المعرفة بالله تعالى ٤٧٢
نتيجة البحث ٤٧٥

فلسفة ختم النبوة عند الشهيد مطهري، دراسة عقلانية نقدية ٤٧٧

الشيخ مسعود إمامي ٤٧٧

ترجمة: علي آل دهر الجزائري ٤٧٧

تمهيد ٤٧٧
نظرية المطهري في ختم النبوّة ٤٧٨
مطهري ونظرية محمد إقبال في ختم النبوّة ٤٨٣
نظرية فلسفة ختم النبوّة، تحليل ودراسة نقدية ٤٨٥
الوحي بين الغريزة وخاصية الحياة ٤٨٩

مطهري وشريعتي وتقسيم البشرية إلى عصور بدائية وناضجة ٤٩٢
ختم النبوّة والفكر الشيعي، مقارنة ومقاربة ٤٩٥

المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله، دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ ٥٠٧

د. السيد محمد علي ديباجي ٥٠٧

المقدمة ٥٠٧
١ـ تاريخ البحث عن الله في الديانتين: المسيحية والإسلامية ٥٠٩
١ـ اللاهوت المسيحي ٥٠٩
١ ـ ١ ـ القرون الوسطى ٥٠٩
٢ ـ ١ ـ العصر الحديث ٥١٢
٣ ـ ١ ـ القرن العشرون ٥١٣
٢ـ الإلهيات الإسلامية ٥١٨
١ ـ ٢ ـ علم الكلام ٥١٨
٢ ـ ٢ ـ الفلسفة ٥٢١
٣ ـ ٢ ـ العرفان والأخلاق ٥٢٣
٤ ـ ٢ ـ القرآن الكريم ٥٢٥
٢ـ الله في آمال البشر ومطامحهم، قراءة سيكولوجية ٥٢٦
١ ـ ٢ـ تعريف النبي يعقوب عليه السلام لله ٥٢٦
٢ ـ ٢ ـ متدلوجيا وسيكولوجيا الأمل ٥٢٨
أ ـ المبدأ المتدلوجي (عدم الجزم) ٥٢٨
ب ـ المبدأ السيكولوجي (تشابه بنية الفهم لدى البشر) ٥٢٩
٣ ـ ٢ ـ وجود الله التسويغ العقلاني للأمل ٥٣٠
٤ ـ ٢ ـ إشكاليات على الدليل السيكولوجي على وجود الله، دفاع ومنافحة ٥٣٢
النتيجة ٥٣٤

البراهمة في كتب المسلمين، أخطاء صورة الآخر في التراث الإسلامي ٥٣٧

د. مجتبى الزرواني ٥٣٧

المقدمة ٥٣٧

جذر التسمية ... ٥٣٨
أين ظهرت صورة البراهمة في التراث الإسلامي؟ وكيف؟ ... ٥٣٩
كيف صوّر المسلمون معتقدات البراهمة؟ ... ٥٤٠
اضطراب المسلمين وخطأهم في فهم البراهمة ... ٥٤١
سبب تشوّش الرؤية الإسلامية إزاء أفكار البراهمة والهنود ... ٥٤١
أبرز مصادر المسلمين حول البراهمة ... ٥٤٨

الفصل الرابع: الكلام الإسلامي وتجاذب المحدث والحكيم، وجهتا نظر
العقل والدين بين المحدث والحكيم ... ٥٥٣
الشيخ محسن كديور ... ٥٥٣
ترجمة: حيدر حب الله ... ٥٥٣
من هو العلامة المجلسي؟ ... ٥٥٣
من هو العلامة الطباطبائي؟ ... ٥٥٦
قصّة تعليقات الطباطبائي على بحار الأنوار ... ٥٥٧
ضرورة هذه الدراسة ... ٥٦٠
المحور الأوّل: قراءة لآراء ونظريّات العلامة المجلسي ... ٥٦١
١ ـ العقل، الدور والقيمة ... ٥٦١
٢ ـ مصدر المعرفة العقائديّة ... ٥٦٣
٣ ـ عدم حجيّة ظهورات القرآن ودلالاته لغير المعصوم ... ٥٦٣
٤ ـ تحريف القرآن ... ٥٦٤
٥ ـ الموقف من الإجماع ... ٥٦٦
٦ ـ انحصار أدلّة الدين في السنّة الشريفة ... ٥٦٦
٧ ـ صحّة الكتب الأربعة الحديثية ... ٥٦٧
٨ ـ علم الحديث ـ لا الفقه ـ أساس العلوم ... ٥٦٧
٩ ـ مبدأ ترجيح النقل على العقل عند التعارض ... ٥٦٨
١٠ ـ وحدة المستوى الدلالي للروايات ... ٥٦٩

١١ ـ الموقف السلبي من الفلسفة والحكماء ٥٧٠
١٢ ـ الموقف من العرفان والتصوّف ٥٧١
١٣ ـ لا مجرّد سوى الله ٥٧٢
١٤ ـ حظر التفكير في الصفات ٥٧٢
١٥ ـ تأويل الروايات ٥٧٣
المحور الثاني: العلامة الطباطبائي ومدرسته الفكرية ٥٧٣
١ ـ مكانة العقل ٥٧٣
٢ ـ مصادر العقيدة الدينية ٥٧٦
٣ ـ القرآن محور المعرفة الدينية ٥٧٧
٤ ـ عدم تحريف القرآن ٥٧٨
٥ ـ عدم حجيّة الإجماع في علم الكلام ٥٧٩
٦ ـ الموقف من الروايات وأخبار الآحاد ٥٧٩
٧ ـ تدهور علم الحديث في التراث الإسلامي ٥٨٢
٨ ـ تعدّد الدرجات الدلالية في النص الديني ٥٨٣
٩ ـ تعارض العقل والنقل ٥٨٤
١٠ ـ الموقف من الفلاسفة ٥٨٧
١١ ـ الموقف من العرفان والتصوّف ٥٩١
١٢ ـ مسألة التقليد عند الطباطبائي ٥٩٢
١٣ ـ رفع الحظر عن البحث في الصفات الإلهية و ٥٩٣
١٤ ـ تعليقات جزئية على بحار الأنوار ٥٩٣
المحور الثالث: نظريّتا الطباطبائي والمجلسي في مسألة العقل والدين، قراءة تقويمية مقارنة ٥٩٥

إعادة النصاب، قراءة نقدية لمقالة «العقل والدين بين المحدّث والحكيم» ٦٠٣
الشيخ علي ملكي الميانجي ٦٠٣
ترجمة: محمد عبدالرزاق ٦٠٣
مقدمة ٦٠٣
الخلاف التاريخي بين الفلسفة والكلام ٦٠٤

١ ـ مسألة الحدوث والقدوم.. ٦٠٥
٢ ـ المعاد الجسماني.. ٦٠٧
٣ ـ إسقاط التكليف ٦١٠
تعليقات البحار، أسباب المنع وملابسات المواقف ٦١٢
وقفات نقدية مع مقالة: العقل والدين ٦١٤
الفهرس ٦٢٥

صدر من سلسلة كتاب نصوص معاصرة

١ـ المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية.

٢ـ اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي.

٣ـ المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

٤ـ الشعائر الحسينية، التاريخ، الجدل والمواقف.

٥ـ مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي.

٦ـ سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة

٧ـ أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة.



إتجاهات العقلانية
في الكلام الإسلامي

تجاذبت علم الكلام الإسلامي تيارات متعدّدة عبر التاريخ، ومن أبرزها تيار التعقيل الذي نادى بفهم عقلاني للمقولات الدينية يخضع لمنطق الفهم البشري العقلي، ولا يتعالى عن الوعي الإنساني. واستمرّ هذا التيار إلى العصر الحاضر الذي هبّ فيه المفكّرون في العالم العربي والإسلامي لمعالجة القضايا الدينية بعقل غير مستقيل يحاول وعي مفاصل القضايا الكلامية ضمن منظومات عقلانية جديدة.

هذا الكتاب، يحاول رصد ما وصلت إليه المسيرة العقلانية في علم الكلام الإسلامي، كما يسعى لمتابعة حركة التعقيل الإسلامية في قضايا علم الكلام، ويعرض لعيّنات من الموضوعات العقديّة التي عولجت كلاميّاً ضمن طابع عقلاني، إلى جانب رصد بعض أعمال المفكّرين الإسلاميين في هذا المضمار، ويرقب بجديّة ومقارنة حركة الوعي العقدي بين تيارات التحديث والإخبارية والسلفية وتيارات التعقيل والفلسفة والوعي البشري.

ISBN 978-614-404-432-2

